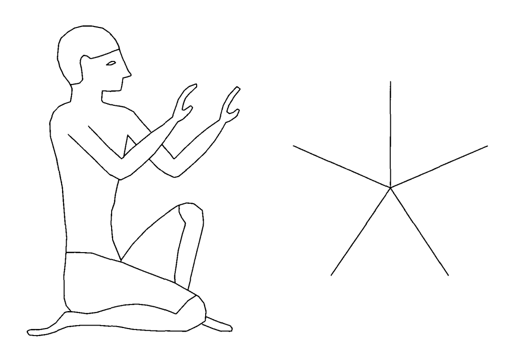
Orbis Biblicus et Orientalis 219

Carsten Knigge

Das Lob der Schöpfung

Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich



Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Meinen Eltern in großer Dankbarkeit

„Ich höre den Gesang draußen vor seinem Horizont, wenn sie ihm Hymnen anstimmen."
(Statue des *Djedhor*, Kairo JE 37354 c,6)

„Du schaffst, wovon die Mücken leben, desgleichen die Flöhe, der Wurm und der Sproß des Wurms. Es wäre genug für das Herz und fast schon zuviel, daß das Vieh zufrieden ist auf deiner Weide, daß Bäume und Pflanzen im Safte stehen und Blüten treiben zu Dank und Preis, während unzählige Vögel andächtig über den Sümpfen flattern. Aber wenn ich an das Mäuslein denke in seinem Loch, wo du ihm bereitest, was es braucht – da sitzt es mit seinen Perläuglein und putzt sich die Nase mit beiden Pfötchen –, so gehen die Augen mir über. Und gar nicht darf ich an das Küchlein denken, das schon in der Schale piept, aus der es hervorbricht, wenn Er es vollkommen gemacht hat, – da kommt es heraus aus dem Ei und piepst soviel es kann, indem es herumläuft vor ihm auf seinen Füßen in größter Eilfertigkeit. Besonders daran darf ich mich nicht erinnern, sonst muß ich mir das Gesicht trocknen mit feinem Batist, denn es ist überschwemmt von Liebestränen."
(Th. MANN 1975:1083)

Die Inhalt-Seiten wurden vom Autor als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN-13: 978-3-7278-1557-7 ISBN-10: 3-7278-1557-4 (Academic Press Fribourg)
ISBN-13: 978-3-525-53019-1 ISBN-10: 3-525-53019-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Inhaltsverzeichnis

Technische Vorbemerkungen

Zum besseren Verständnis und zur Vermeidung von Missverständnissen werden nachfolgend einige formale Gegebenheiten der Arbeit erläutert.

Aus Gründen der Benutzerfreundlichkeit und Platzökonomie ist auf einen getrennten Katalogteil, in dem die Primärquellen präsentiert werden, verzichtet worden. Stattdessen sind die Textbeispiele in den Haupttext integriert worden. Querverweise und umständliches Blättern können so auf ein erträgliches Maß reduziert werden, die Bezüge zwischen Quelle und Analyse können unmittelbar hergestellt werden.

Das verwendete Transkriptionssystem folgt weitgehend dem Regelwerk der ‚Berliner Schule‘. Die Femininendung *.t* und die Pluralendung *.w* sind in solchen Fällen in runde Klammern ( ) gesetzt, wo sie graphisch nicht realisiert sind, ihr Fehlen aber grammatisch inkorrekt wäre. Die Benutzung der verschiedenen Klammerungsarten ( ), [ ], 〈 〉, { } folgt den Konventionen kritischer Textausgaben. Die transkribierten Texte sind syntaktisch gegliedert; dieser Gliederung liegen subjektive Entscheidungen zugrunde, die in etlichen Fällen diskussionsbedürftig sind.

Auf eine Gliederung der übersetzten Texte, etwa nach inhaltlichen, metrischen oder gar mathematischen Gesichtspunkten, ist verzichtet worden. Stattdessen wurde im Sinne der Lesbarkeit eine Anordnung nach optischen Kriterien angestrebt – einer transkribierten Zeile ist eine übersetzte Zeile gegenüber gestellt.

Alle Übersetzungen sind für diese Untersuchung eigens angefertigt worden. In einigen Fällen mag dieses Unterfangen überflüssig erscheinen, doch erwiesen sich viele Übersetzungen gerade in den Anthologien als zu ungenau oder gar fehlerhaft, als dass sie unverändert hätten übernommen werden können. Verweise auf Sekundärliteratur, um die Übersetzungen zu rechtfertigen oder zu erklären, sind nur in Ausnahmefällen erfolgt. Nicht vorhandene Verweise bedeuten keinesfalls Unwissen oder Ignoranz der einschlägigen Sekundärliteratur; so beruhen etwa die Entscheidungen, die *sḏm.n=f*-Verbalformen in einigen Fällen subordinierend, in anderen Fällen sequenziell zu übersetzen, nicht auf einem „willkürlichen Bauchgefühl“, sondern im Bewusstsein des Regelwerks (WINAND 1992:186 f., MALAISE & WINAND 1999:355-357). Dieses Bewusstsein schließt die Möglichkeiten von alternativen Entscheidungen mit ein.

Einige ägyptische Begriffe (*ꜣḫ/ ꜣḫ.w*, *bꜣ/ bꜣ.w*, *nḥḥ*, *kꜣ/ kꜣ.w*, *ḏ.t*) sind aufgrund ihrer komplexen Semantik unübersetzt geblieben, um möglichen Fehlinterpretationen vorzubeugen. Sie sind „eingedeutscht“ (*Ach*, *Ba*, *Neheh*, *Ka*, *Djet*) in die Übersetzungen eingegangen. Ähnlich ist mit wenig gebräuchlichen Toponymen, für die keine gräzisierte Form zur Verfügung steht, verfahren worden. Königsnamen sind in der Regel mit ihrer ägyptischen und gräzisierten Namensform genannt.

Die Verweise auf die Sekundärliteratur sind aus Gründen der Platzökonomie und der Einheitlichkeit generell in der Zitierweise *Autor + Jahreszahl* erfolgt. Das vollständige Verzeichnis der so abgekürzten Sekundärliteratur befindet sich im Anhang. In den wenigen Fällen absolut gebräuchlicher Standardabkürzungen, deren Zitierweise im genannten Schema umständlich und absurd erschienen wäre, sind diese beibehalten worden (*CT*, *KRI*, *LGG*, PM, *Urk.*, *Wb.*); sie sind ebenfalls im bibliographischen Verzeichnis aufgelöst. Um den Fußnotenapparat nicht unmäßig

zu erweitern, sind unkommentierte Literaturverweise durch Klammersetzung in den Haupttext eingeliedert.

Auf die Verwendung von Abkürzungen aller Art ist nach Möglichkeit zugunsten einer besseren Lesbarkeit des Textes verzichtet worden. Im Haupttext erscheinen nur die geläufigen Abkürzungen *v. Chr.*/ *n. Chr.*; im Fußnotenapparat wurden, um diesen nicht unnötig auszudehnen, geläufige Abkürzungen wie *bspw.*, *ebda.*, *etc.*, *m. E.*, *u. a.*, *v. a.*, *vgl.*, verwendet; ferner stehen dort bei Denkmälerbezeichnungen *o* für *Ostrakon* und *p* für *Papyrus*. Querverweise auf im Text übersetzte und kommentierte Primärquellen sind mit ⬀/ ⬂ + Nummer gekennzeichnet.

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete und leicht gekürzte Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2004/2005 von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel angenommen wurde. Betreut und begutachtet wurde die Arbeit von den Professoren A. LOPRIENO (Basel), G. BURKARD (München) und B. JANOWSKI (Tübingen).

Idee und Ausgangspunkt für das Dissertationsprojekt liegen mehr als acht Jahre zurück. Naturgemäß war das Vorhaben in diesem langem Zeitraum Gegenstand eines fortwährenden Entwicklungs- und auch Wandlungsprozesses. Zudem ist die Arbeit an verschiedenen Orten entstanden, und jede dieser Stationen hat ihr ein besonderes Gepräge gegeben. Im Folgenden werden diejenigen Personen, denen ich die wichtigsten Impulse zu verdanken habe, kurz genannt.

Meinen Lehrern während der Göttinger Studienzeit, A. ENDRUWEIT, F. JUNGE, F. KAMMERZELL und H. STERNBERG-EL HOTABI, bin ich für die gründliche, vielseitige und inspirierende ägyptologische Ausbildung und Betreuung dankbar. Sie haben mir auch die Wege zur Aufnahme der Arbeit an der Dissertation gebahnt.

Für die fürsorgliche Aufnahme am Lehrstuhl für Altes Testament der Evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen während meines Stipendiums als Mitglied des DFG-Graduiertenkollegs *Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung* bin ich namentlich B. JANOWSKI und den Angehörigen seines Lehrstuhls dankbar. Dutzende persönliche Gespräche und Diskussionen im Rahmen des Doktorandenkolloquiums haben zu einer ungemein wichtigen und bereichernden Erweiterung meines ägyptologischen Horizonts beigetragen.

Mehr als drei Jahre lang durfte ich Gast am Ägyptologischen Institut in Tübingen sein und von der dortigen Infrastruktur ebenso wie von manchem Gedankenaustausch profitieren, wofür ich I. GAMER-WALLERT und W. SCHENKEL sowie allen Seminarmitgliedern herzlich danke.

Während zweier Forschungsaufenthalte an der University of California, Los Angeles konnte ich die bis heute erfolgreiche Zusammenarbeit mit A. LOPRIENO beginnen. In diesen Monaten habe ich wertvolle Erfahrungen in einem mir bis dahin fremden Ausbildungs- und Forschungssystem gesammelt und konnte an einem intensiven Austausch mit den damaligen Angehörigen des Departments of Near Eastern Languages and Cultures, namentlich G. ROULIN, Y. SABAR und W. SCHNIEDEWIND, teilnehmen, wofür ich bis heute sehr dankbar bin.

Basel schließlich ist der Ort, an dem das Vorhaben zu einem Abschluss geführt werden konnte. Allen Mitgliedern des Ägyptologischen Seminars ist für ihre herzliche Aufnahme in ihren Kreis zu danken. A. LOPRIENO verdanke ich aus einer phasenweise höchst intensiven Betreuungsarbeit ungezählte Impulse, Motivationsschübe und die Anregung, „um die Ecke“ zu denken. S. BICKEL, M. BOMMAS, O. KAELIN, M. MÜLLER, M. LUISELLI und T. SCHNEIDER haben sich stets als willige und kritische Diskussionspartner angeboten und für manche Korrektur und Ergänzung gesorgt, wofür ihnen an dieser Stelle ebenfalls gedankt sei.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) sowie der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft (FAG) Basel verdanke ich die finanzielle Unterstützung während der Jahre 1998-2000 sowie 2004, die es mir ermöglichten, in dieser Zeit ohne Belastungen meinen Forschungen nachzugehen. Zwei privaten Gönnern, deren Bescheidenheit ihre Namensnennung hier verbietet, danke ich besonders herzlich für ihre Freundschaft und das entgegengebrachte Vertrauen und Interesse an meinen Forschungen.

Den Herausgebern der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* bin ich für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe dankbar. Somit wird die Untersuchung gewissermaßen in ein Kontinuum mit früheren Arbeiten in dieser Reihe sowohl zur Hymnik als auch zur Schöpfungsthematik gestellt.

I. Einführung

1. Projektbeschreibung und Zielsetzung

> Das pharaonische Ägypten hat uns eine ungeheure Menge an Textmaterial hinterlassen, in der Hauptsache religiöses Textgut. Diese Masse an schriftlicher Überlieferung erklärt sich einmal aus der sehr langen Zeitspanne, während der im Pharaonenreich größere Texteinheiten niedergeschrieben wurden. Verantwortlich dafür ist jedoch ebenso das starke Bedürfnis der Ägypter selbst, ihr entstandenes religiöses Vorstellungsgut immer auch schriftlich niederzulegen und dann auch schriftlich über die Zeiten hinweg weiterzugeben.
>
> Diese anhaltende Weitergabe und Nutzung von Überliefertem … stellt also einen wichtigen Wesenszug der altägyptischen Kultur dar. Umso erstaunlicher ist es deshalb, daß ... eine genaue Erforschung der altägyptischen Texttradierung und der damit verbundenen Traditionspflege und Textarbeit über längere und lange Zeiträume hinweg noch immer aussteht. (RÖßLER-KÖHLER 1991a:277)

In den vergangenen Jahren haben sich die Bemühungen, diese so beklagte Lücke zu schließen, gemehrt, und die Arbeiten ägyptologischer Textkritik und Stemmaforschung haben die Mechanismen und Bedingungen ägyptischer Texttradierung zu einem guten Teil nachvollzogen, haben Einzelelemente und ganze Spruchfolgen der jeweiligen Textcorpora in ihren Rezeptionsformen identifiziert: Pyramidentextsprüche tauchen – im getreuen Wortlaut oder redaktionell verändert – in den Sargtexten wieder auf, die Totenbuchredaktoren haben sich ihrerseits einzelner Passagen aus den Sarg- und Pyramidentexten bedient.[1] Fast interessanter noch ist die Einsicht, dass diese Texte auch nach Ende des Neuen Reichs tradiert wurden und in funerärkultischem Gebrauch waren.[2] Ja, der Fundus funerärer Texte in den privaten Grabanlagen der Spätzeit und liturgischer Spruchfolgen noch späterer Zeit[3] legt die Vermutung nahe, dass neue Textcorpora zusammengestellt worden waren, welche Elemente aller drei Traditionen in sich vereinigte. Die Untersuchungen sind in diesem Bereich noch nicht abgeschlossen, doch lässt sich zusammenfassend und vorläufig sagen, dass Pyramiden-, Sarg- und Totenbuchtexte bis weit in die Spätzeit hinein von zentraler Bedeutung waren.

1 Neuere Arbeiten in diesem Bereich: BUCHBERGER (1993), JÜRGENS (1995), KAHL (1996), ZEIDLER (1999b); einen guten Überblick über die textkritische Methode in der Ägyptologie hat ZEIDLER (ebda., 11-84) gegeben.

2 Für die Pyramidentexte OTTO (1955) und GRAEFE (1991); für die Sargtexte GESTERMANN (1992, 1995, 1998a, 1998b, 2002, 2005); für das Totenbuch RÖßLER-KÖHLER (1991a, 1999), VERHOEVEN (1992, 1993), I. MUNRO (1996, 2001), LUCARELLI (2001-02, 2003); für das ‚Pfortenbuch' HEERMA VAN VOSS (1998).

3 Vgl. dazu ASSMANN (1990a:3-13) und BOMMAS (2004). Die vielleicht früheste Arbeit zur Überlieferungsgeschichte älterer Textcorpora in späteren Epochen stellt die Dissertationsschrift von G. MÖLLER (1900) dar, der eine für seine Zeit beachtliche Leistung hinsichtlich textgeschichtlicher und textkritischer Arbeitsweise erbracht und einen überlieferungsgeschichtlichen Bogen von der 5. Dynastie bis zur Ptolemäer- und Römerzeit geschlagen hat.

Ähnliches ist für das Corpus der *biographischen* und *autobiographischen Texte* des späteren Alten Reichs zu sagen, die einmal während der 18. Dynastie, dann wiederum während der Spätzeit an den Wänden privater Grabanlagen und auf mobilen Textträgern (Stelen, Statuen) angebracht wurden.[4]

Mit den ägyptischen *Hymnen* liegt ein Textcorpus vor, dessen Überlieferungsgeschichte in vielen Punkten und Phasen zu rekonstruieren ebenfalls möglich ist. Zwar erscheint ihre Überlieferungssituation weit weniger an einen bestimmten archäologischen Rahmen gebunden zu sein und ist daher auch weit unübersichtlicher als die genannten Corpora, doch bietet die große Fülle von erhaltenen Textzeugnissen eine günstige Ausgangslage für entsprechend angelegte Untersuchungen. Insbesondere die umfassenden Bearbeitungen durch J. ASSMANN ließen diese Aufgabe denn auch seit geraumer Zeit als erfüllt erscheinen. Doch bei genauerer Betrachtung insbesondere der Überlieferungssituation nach Ende des Neuen Reichs hat sich ein erheblicher Klärungsbedarf verschiedener Einzelfragen ebenso wie übergreifender Probleme ergeben.

1.1 DIE AUSGANGSFRAGE

Auslösend für die Beschäftigung mit der ägyptischen Sonnen- und Schöpfungshymnik des ersten vorchristlichen Jahrtausends war die Frage nach Ausmaß und Umfang des literarischen Austauschs zwischen Ägypten und Palästina als dem Ursprungsland des Alten Testaments am Beispiel der Hymnen- und Psalmenliteratur. Es war von Beginn dieses Forschungsvorhabens an klar, dass die Annäherung an die Probleme literarischen Kontakts aus einer anderen Richtung als bisher erfolgen musste. *Bisher* bedeutet kurz gesagt, man hat in den meisten Fällen verschiedene alttestamentliche Texte mit ägyptischen Texten vor allem aus dem Neuen Reich oder gar noch älteren Perioden der ägyptischen Literatur- und Religionsgeschichte verglichen und in einer von K. SEYBOLD (1991:173) treffend beschriebenen Weise zueinander in Beziehung zu setzen versucht. Die Fragen, wie die großen zeitlichen Abstände zwischen den Vergleichstexten bewertet werden sollten, sind nahezu nie gestellt, mit Ratlosigkeit oder bestenfalls mit Mutmaßungen beantwortet worden:

> Wie sollte ein Literaturaustausch möglich sein? Ist es denkbar, daß der Dichter des 104. Psalms den Sonnenhymnus des Echnaton in dem Grab des Eje in Amarna gesehen oder auf einer Abschrift gelesen oder in einer Übersetzung gelesen oder gehört hat? (Ebda., 155)

Der eigentlich naheliegenden Möglichkeit, man müsse in jüngeren ägyptischen Texten nach möglichen Parallelen suchen, um Überlieferungswege zu verkürzen oder überhaupt erst sichtbar zu machen, ist bisher nicht konsequent nachgegangen

4 Hierzu die neue Arbeit von KAHL (1999), die überzeugend streng textorientierte Stemmatologie mit archäologischen und historischen Fakten verbindet. – Ein weiteres Untersuchungsfeld bietet die Rezeptionsgeschichte literarisch geformter Texte; vgl. PARKINSON (1991).

worden; für den Bereich der Psalmenliteratur hat sie, soweit sich das beurteilen lässt, niemand in Betracht gezogen.[5]

Aus diesen Gründen habe ich als Untersuchungs- und Diskussionsbasis die hymnischen Texte des ersten vorchristlichen Jahrtausends, namentlich der Libyerzeit und der Spätzeit[6], herangezogen, die den alttestamentlichen Vergleichstexten zeitlich erheblich näher stehen und somit mögliche Überlieferungswege überschaubar und nachvollziehbar machen können. Die Eingrenzung der Materialbasis auf die hymnische Literatur resultierte darüber hinaus aus dem Umstand, dass sie sich in diversen kulturellen, insbesondere religiösen Kontexten und sogar anderen Textgattungen manifestiert und somit ein breites Spektrum altägyptischen Geistes- und Gedankengutes reflektiert.[7] Das erste und wichtigste Anliegen des Projekts also musste es sein, für Ägypten die möglichst lückenlose Tradierung und Rezeption hymnischer und bestimmter inhaltlicher Elemente durch das erste vorchristliche Jahrtausend hindurch zu belegen, also eine Kontinuität in den zwei unterschiedlichen und doch zusammen gehörenden Kategorien *theologisches Konzept* und *literarische Gattung* nachzuweisen.

Die Zusammenstellung und Auswertung der in diesem Zusammenhang relevanten ägyptischen Texte schien zunächst nur den ersten, notwendigen Schritt hinsichtlich der Ermittlung möglicher Verbindungen zum Alten Testament darzustellen. Allerdings zeigte sich schnell, dass die Erfassung und interpretierende Bearbeitung der ägyptischen Hymnenliteratur des Alten bis Neuen Reichs durch die Ägyptologie die entsprechenden Texte aus den späteren Epochen ungenügend berücksichtigt

5 A. M. BLACKMAN (1976:139-143) und J. A. WILSON (1968:228 f.) haben zwar die amarnazeitlichen Texte mit den jüngeren Hymnen in einen gewissen Zusammenhang gestellt, doch ist dieser Ansatz nie ernsthaft verfolgt bzw. sogar explizit verworfen worden (vgl. ASSMANN 1972:122 Anm. 51); auch E. BLUMENTHAL (1984:429 Anm. 9) hat – ohne Angabe von Gründen – eine Verbindung abgelehnt.

6 In der vorliegenden Untersuchung habe ich die Verwendung des ägyptologischen Terminus ‚Dritte Zwischenzeit‘ konsequent vermieden, da er weder den historischen noch den kulturellen Gegebenheiten in Ägypten nach dem Ende des Neuen Reichs gerecht wird. Er verwischt in chronologischer Hinsicht sowohl die Anfänge massiven libyschen Einflusses auf Ägypten bereits vor Ende des Neuen Reichs sowie die kennzeichnenden Merkmale der 25. Dynastie, die bereits den Beginn der Spätzeit signalisieren (vgl. dazu unten S. 204) und ist allein mit der zeitweisen machtpolitischen Zergliederung des Landes ebensowenig zu rechtfertigen wie mit den vorgeblichen „Fremdherrschaften“. Darüber hinaus scheint er unrichtigerweise die kulturellen Leistungen jener Jahrhunderte, in denen auf den Gebieten Literatur, Religion und Kunst Werke von großer innovativer Kraft hervorgebracht wurden, zu marginalisieren.

7 Vgl. J. ASSMANN (1999a:XV) im Vorwort zur ersten Auflage seiner Anthologie *Ägyptische Hymnen und Gebete*: *„Die alten Ägypter haben Texte zur Anbetung von Göttern in den verschiedensten Zusammenhängen verwendet: im offiziellen Tempelkult, in privaten Anathemata, im Totenglauben, in der Zauberei, in theologischen Traktaten und anderen Formen religiöser Literatur sowie in erzählenden, betrachtenden und unterweisenden Werken der ‚schönen‘ Literatur. Entsprechend vielfältig sind die Formen und Zusammenhänge, in denen uns solche Texte überliefert sind. Inschriften in Tempeln und Gräbern als Einheiten komplexer Bild- und Textprogramme, auf Stelen und Statuen, auf Papyri verschiedener Zweckbestimmung, … dazu Ostraka und Graffiti und vieles andere mehr.“*

haben. So liegen für diesen Bereich bis heute weder vollständige Textsammlungen noch zusammenfassende Bearbeitungen vor. Die intensive Beschäftigung mit diesem Material machte es unmöglich, die ursprüngliche Fragestellung schwerpunktmäßig zu verfolgen. Allerdings werden die spätzeitlichen Texte besonders auf ihren soziokulturellen und historischen Kontext hin untersucht, sodass daraus künftige Ableitungen für die Erörterung der mit dem kulturübergreifenden Transfer verbundenen Fragen erleichtert werden können.

Die *Solar- und Schöpfungsthematik* als inhaltlicher Schwerpunkt drängt sich bei der Erforschung ägyptischer Hymnik geradezu auf: Wie bereits aus den Quellen des Neuen Reichs bekannt, enthalten nahezu sämtliche hymnische Texte aus Ägypten Aussagen über Weltentstehung und Schöpfungsakte; nicht wenige Zeugnisse haben ausschließlich diese Thematik zum Inhalt (ASSMANN 1984b:682 f.). Auch in dieser Untersuchung wird sich zeigen, wie elementar der Diskurs um Weltwerdung und Welterhaltung, nicht nur für ägyptische Religion und Königsideologie, sondern für die gesamte Kultur war. In den Hymnen- und Gebetstexten als Medium menschlicher Kommunikation mit der Götterwelt waren die Sorge um den Fortbestand der Welt allgegenwärtig und das persönliche Schicksal auf das engste mit Wirken und Willen der Schöpfergottheit verknüpft.

Wie zu zeigen sein wird, bildete eine neue Form der Sonnentheologie mit ihrem theologischen Universalismus gewissermaßen die Quintessenz oder die inhaltliche und ideologische Mitte sämtlicher altägyptischer Schöpfungskonzeptionen. Da sie sich einer kultisch-lokalen Zuordnung zu entziehen scheint und ihr markante Charaktere fehlen, die sie gegenüber den übrigen theologischen Systemen klar abgrenzen, ist ihre ägyptologische Rezeption noch jung. Bislang ist sie einzig in den Arbeiten J. ASSMANNs eingehend behandelt worden. Diese forschungsgeschichtliche Situation, ebenso wie die hohe theologische und religionshistorischen Bedeutung, die der ‚neuen' Sonnentheologie zukommt, haben zu der Entscheidung geführt, sie in das Zentrum der Betrachtungen über die ägyptischen Hymnentexte des ersten Jahrtausends zu rücken.

Nach dieser ersten knappen Hinführung sollen einige ergänzende Anmerkungen folgen, die den Ansatz und die Fragestellungen der Untersuchung näher beleuchten.

1.2 DER ANSATZ VON *J. ASSMANN*

J. ASSMANN konnte anhand seiner Untersuchungen ägyptischer Hymnentexte einen *theologischen Diskurs*[8] in Ägypten nachweisen, dessen Beginn im frühen Mittleren Reich liegt und der sich weit bis in die Spätzeit hinein verfolgen lässt.[9] Demnach

8 Vgl. zum Diskurs-Begriff in der Ägyptologie unten S. 28 m. Anm. 69.

9 Vgl. die inhaltliche Analyse der Texte v. a. des Neuen Reichs durch J. ASSMANN (1983a, 1995a) sowie die religionshistorische Rekonstruktion (1986a:53-69, 1991a:192-282); vgl. auch (1972, 1979a).

entwickelte sich aus der monotheisierenden Sonnen- und Schöpfungstheologie[10] der mittleren und späten 18. Dynastie die *Weltgott-Theologie* der Ramessidenzeit (19.-20. Dynastie), welche durch die Libyerzeit hindurch bis in die Spätzeit und sogar darüber hinaus in die hellenistische Zeit in ihren Grundsätzen fortdauerte. Somit lässt sich eine zunächst parallel zur ‚offiziellen' Religion auftretende theologische Entwicklung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt ineinander aufgingen, nachvollziehen. Eine systematische Untersuchung der dieser Rekonstruktion zugrunde liegenden Texte, insbesondere hinsichtlich ihrer Tradierungs- und Rezeptionsgeschichte, steht jedoch bislang aus. Das liegt an den Prämissen, von denen ASSMANN bei der Interpretation der Hymnentexte und den Beschreibungen der ‚neuen' Sonnentheologie ausgegangen ist. So hat der Autor im Vorwort zu seiner Arbeit *Re und Amun* geschrieben:

> Das vorliegende Buch möchte ein Stück ägyptischer Religionsgeschichte neu schreiben. Das neue dieses Versuchs liegt vor allem in der Beschränkung: in zeitlicher Hinsicht auf das Neue Reich ..., und in materialer Hinsicht auf die einzigartige Fülle von religiösen Texten aus diesem Zeitraum, d.h. den „theologischen Diskurs", der sich in ihnen entfaltet. Es geht also weniger um Religion, als um Theologie. (ASSMANN 1983a:XI)[11]

Diese Beschränkungen jedoch bedeuten eine kaum akzeptable Engführung. Die Anthologie der *Ägyptischen Hymnen und Gebete* (1975 = 1999a) sowie die Bearbeitung der *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* (1983b), die J. ASSMANN „*in der Hand des Lesers voraussetzt*" (1983a:5) und die damals wie heute die Grundlage der Interpretations- und Verstehensarbeit bilden, weisen allein schon in zeitlicher Hinsicht doch klar über den Rahmen des Neuen Reichs hinaus, indem sie Texte aus dem Mittleren Reich bis in die römischen Kaiserzeit in einem Buchdeckel vereinen.

10 In der Tat kann, ja muss man von einer Sonnen- u n d Schöpfungstheologie sprechen, da in den meisten Zeugnissen seit dem Neuen Reich und vielfach schon davor eine Unterscheidung in die eine oder andere Richtung nicht möglich ist – und niemals möglich war: Als Spender von Licht und Wärme ermöglichte die Sonnengottheit alles irdische Leben, und die Schöpfergottheit schuf aus dem Sonnenlauf heraus die Grundlagen für Entstehung und Bestand des Kosmos. – Ich verwende den Begriff *monotheisierend* als Bezeichnung für die *Aton*-Theologie mit derselben Absicht, möglichst wenig zu qualifizieren, wie J. ASSMANN, der von „*monotheistischen Tendenzen*" gesprochen hat (bspw. 1983b:X). Der häufig zu lesende Begriff *Monotheismus/ monotheistisch* (prägend für die Ägyptologie: HORNUNG 1973:244-246, distanzierter 1995:99) erscheint in diesem Zusammenhang nicht zutreffend; vgl. auch unten S. 75.

11 Vor dem Hintergrund der wieder aktuell gewordenen Debatte in der Bibelwissenschaft, ob und wie man eine angemessene *Religionsgeschichte Israels* zu entwerfen und in welchem Verhältnis ein solches Unternehmen zu einer *Theologie des Alten Testaments* zu stehen habe (vgl. bspw. JANOWSKI 2002b), gewinnt der letzte Satz dieses Zitats eine besonders programmatische, aber auch gegenwartsrelevante Dimension. Jedoch ist es bislang weder J. ASSMANN noch anderen Autoren gelungen, hier für die ägyptische Kultur und ihre religiösen Ausprägungen scharf zu trennen. K. KOCH hat mit seiner *Geschichte der ägyptischen Religion* (1993) sicherlich neue Maßstäbe, zumindest für die Ägyptologie gesetzt; ob sie wirklich als *Religionsgeschichte Ägyptens* im Sinne des Anliegens der alttestamentlichen Wissenschaft betrachtet werden kann, ist freilich noch nicht entschieden.

Alle Textbelege, die aus den Jahrhunderten nach dem Neuen Reich belegt sind, hat ASSMANN weitgehend als Reproduktionen, als Kopien älterer Vorbilder bezeichnet und konnte so einen theologischen Diskurs rekonstruieren, der sich intensiv mit der *„Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastien“*[12] beschäftigte – ein Diskurs, der spätestens nach der 21. Dynastie aus seiner produktiven Phase heraus in die reproduktive Phase getreten wäre. Auf etliche Texte in den Gräbern der Spätzeit triff das Merkmal der rein kopierenden Reproduktion sicherlich zu;[13] darauf deutet schon die verhältnismäßig schlechte orthographische Qualität der kopierten Texte hin: Eine große Anzahl von Abschreibe- und Verständnisfehlern haben sich eingeschlichen, die darauf hindeuten, dass die Vorlagen vielleicht mit nachlassendem intellektuellen Anspruch und ohne eindeutige Intention kopiert worden waren.[14] Doch ist es versäumt worden, die Texte außerhalb des unmittelbaren Grabzusammenhangs in die Überlegungen miteinzubeziehen.

> Die alles durcheinanderwürfelnde Mélange, in der die ägyptische Theologie uns normalerweise im religiösen Schrifttum überliefert ist, erzeugt einen Grad von Komplexität, der jedes umfassende Verstehen ausschliesst. (ASSMANN 1983a:5)

> So treten uns die Texte als eine amorphe Masse entgegen, indem die Widersprüche [in Datierungsfragen o.ä.] nicht in eine Vorher-Nachher-Relation gebracht und im Sinne eines geschichtlichen Wandels aufgelöst werden können.
>
> Unsere Sammlung hält sich darum streng an die Grenzen einer Gattung und basiert in ihrer Anordnung der Texte so weit wie möglich auf typologischen Kriterien. (J. ASSMANN 1999a:XXX)

Diese selbstgewählte, von Skepsis gegenüber dem Ganzen getragene Einengung der Materialbasis, vielmehr aber noch der Betrachtung, kann dem Anspruch an das Vorhaben, eine diskursive Entwicklung vollständig nachzuzeichnen, nicht gerecht werden. Denn genau die zurückgewiesene Komplexität ist es doch, die nötig ist, um Verstehen zu erzeugen. Diese Komplexität hatte ASSMANN selbst bewogen, vom *Diskurs* zu sprechen:

> Die Texte, in denen sich dieser Diskurs manifestierte, sind Sonnenhymnen. ... Nicht alle von diesen Sonnenhymnen stehen in Gräbern; die längsten und bedeutendsten sind auf literarischen und liturgischen Papyri sowie im Tempel Darius' I. in der Oase el-Hibe[sic] überliefert. (Ebda.)

Diesem Befund sowie der Tatsache, dass die Sonnenhymnen oder Ausschnitte daraus zu ganz unterschiedlichen Zeiten und in ganz unterschiedlichen Kontexten

12 So lautet der Untertitel der Monographie *Re und Amun* (ASSMANN 1983a).

13 Zur Problematik des Begriffs *„Kopien“* im Zusammenhang mit Denkmälern aus der Saïtenzeit vgl. allerdings DER MANUELIAN (1994:1-5) und DE MEULENAERE (1998:283).

14 Die Urteile G. MÖLLERs (1900:8.61) jedoch treffen auf längst nicht alle Kopien zu: *„Die Texte der nachsaïtischen und griechisch-römischen Epoche ... stellen die sich rapide verschlechternde Nachfolge der saïtischen dar. Mit dem jüngsten mir bekannten Repräsentanten dieser Gruppe, einem hieratischen Papyrus zu Krakau, der sicher der römischen Zeit angehört, ist der Höhepunkt aller nur irgendwie denkbaren Barbarei erreicht.“* Und: *„In der Überlieferung haben die Texte sehr gelitten und wimmeln von Fehlern und Entstellungen.“*

Verwendung fanden, ist nach Lage der Dinge nicht genügend Rechnung getragen worden; der Autor hat sich vielleicht von seiner Begeisterung für seinen Forschungsgegenstand zu einer gewissen Einseitigkeit verleiten lassen:

> Die Sonnenhymnen der Grabinschriften, in denen sich der theologische Prozess der Sonnenreligion in der Zeit, im Raum und in der sozialen Schichtung darstellt, eröffnen einen vielleicht einzigartigen, auf jeden Fall ersten Zugang zum Verständnis einer Epoche und eines Aspektes der ägyptischen Religion. (Ebda.)[15]

Kritisch zu beleuchten ist die etwas schematisch wirkende Zuordnung der Begriffe „*produktiv*" und „*reproduktiv*" in ASSMANNs Arbeiten. Bei der Anwendung des zweiten Terminus auf die Texte der Spätzeit liegt eine Assoziation mit *unproduktiv* oder gar *phantasielos* nahe. Ich möchte ASSMANN solch eine assoziative Verwendung von „*reproduktiv*" nicht unterstellen, weise aber auf die Gefahr des Missverständnisses und der Fehleinschätzung hin. ASSMANN hat Aufzeichnungsrahmen und -formen, die für die Sonnenhymnik des Neuen Reichs charakteristisch sind, mit dem Befund aus den Spätzeitgräbern kontrastiert und ist zu folgender Einschätzung gelangt (ebda., 8): „*Diese Aufzeichnungsformen leben bis in die Spätzeit fort. Die aufgezeichneten Texte aber erfahren einen Prozess der Erstarrung und Kanonisierung.*"[16]

Nun bestand doch aber die große Leistung der spätzeitlichen Texte, beziehungsweise der sie verfassenden Autoren darin, die zur Verfügung stehende Funerärliteratur in textueller wie nicht-textueller, etwa architektonischer Hinsicht in teilweise völlig neue Zusammenhänge zu stellen. Einen Prozess, der einen völlig neuen Kanon königlicher wie nicht-königlicher, alter wie neuer Texte hervorbrachte, kann man eigentlich nur als innovativ und eben produktiv bezeichnen.[17] Gerade

15 Die Gefahr dieser Einseitigkeit hat A. BARUCQ (1974:63) bereits zu einem Zeitpunkt gesehen, als der Großteil der Arbeiten ASSMANNs noch gar nicht erschienen war: „*Mais il ne faudrait pas s'en tenir aux seuls ‚hymnes au soleil'.*"

16 Vgl. auch SCHENKEL (1986:459 f.), der diese Einschätzung übernommen hat. Anders klingen allerdings jüngere Aussagen; bspw. ASSMANN (2002b:423): „*Die gesamte Tradition, die vom Alten Reich bis in die römische Kaiserzeit produktiv bleibt und neben der Tradierung ältesten Spruchguts immer neue Texte hervorbringt, faßt man unter dem Begriff ‚Totenliteratur' zusammen.*" Dahinter wird die Neubewertung gerade der späten Textzeugnisse sichtbar, der sich auch andere Autoren angeschlossen haben (bspw. RAY 1996:138: „*However, simple reproduction is rare, and many prototypes turn out to be expanded or elaborated in some other way.*").

17 Nachweise für die Produktivität dieser Zeit hat M. HEERMA VAN VOSS (1975-76, auch 1982:56) geliefert. Die Beobachtungen A. NIWINSKIs (1983) v. a. an den Särgen bestätigen diese Einschätzung. Zur „*Erneuerungs- und Lebensfähigkeit*" der ägyptischen Religion auch in später und spätester Zeit vgl. bspw. KÁKOSY (1969:66) und V. LIEVEN (2000:35 f.). Die Beobachtung L. GESTERMANNs, dass die Tradierung von Sarg- und Totenbuchtexten bis in die Ptolemäerzeit hinein produktiven Veränderungen unterworfen war (1998a:92; etwas vorsichtiger 2005:414), bestätigt die geäußerte Einschätzung ebenfalls und lässt für die Hymnenliteratur mit einer ähnlichen Entwicklung rechnen. Bereits vor über einem Jahrhundert vermutete G. MÖLLER (1900:7): „*Der Schriftgelehrte der saïtischen Zeit ist in den Pyramidentexten sehr belesen, und es ist sogar ziemlich sicher, daß man damals neue Texte aus mehr oder minder geschickt an einander gereihten Phrasen aus jenen componiert hat.*"

in diesem Spannungsverhältnis zwischen Produktivität und Reproduktivität müssen die aus der Spätzeit überlieferten Hymnentexte – selbstverständlich auch alle anderen religiösen Texte – betrachtet werden. War der theologische Diskurs spätestens mit der 21. Dynastie wirklich abgeschlossen und wurde danach nur noch als hohle Form weitertradiert? Oder war er nicht vielmehr in den folgenden Jahrhunderten weiteren Wandlungen und Entwicklungen unterworfen, die von seiner Lebendigkeit zeugen? Das disparate, hier vorgelegte Textmaterial zeugt von einem bewussten und höchst produktiven Umgang mit dem theologischen Erbe des Neuen Reichs in der Spätzeit. Es erlaubt, wenigstens Schlaglichter auf einen wichtigen Strang ägyptischer Religionsgeschichte zu werfen, der seinen Anfang im Mittleren Reich genommen hat und mit dem noch 2000 Jahre später die römischen Kaiser konfrontiert waren. Dieser Strang religiöser Entwicklung, dieses Kontinuum muss als Geschichte im Sinne der BRAUDEL'schen „*tradition de la longue durée*" (BRAUDEL 1992) verstanden werden, wie es schon ASSMANN beabsichtigt hat. Dazu müssen aber ohne selektive Beschränkungen wirkliche alle Quellen und Zeugnisse hinzugezogen werden.

2. Forschungsgeschichte zur Hymnik

Auf den vorhergehenden Seiten ist die ägyptologische Hymnenforschung[18] und deren aktueller Stand bereits insofern problematisiert worden, als es zur Formulierung des Ausgangspunkts für die vorliegende Untersuchung dient. Weitergehend soll versucht werden, einen kurzen Überblick über die Forschungsentwicklung insgesamt zu vermitteln. Es ist verlockend, dabei konsequent chronologisch vorzugehen, da sich trotz des vergleichsweise hohen Alters der Hymnenforschung etwaige parallel verlaufende Entwicklungen oder verschiedene Schulen, wie sie etwa in der Bibelwissenschaft beobachtbar sind, kaum nachvollziehen lassen. Daher kann zunächst nur eine grobe Untergliederung in thematische Schwerpunkte vorgeschlagen werden, die über eine bloße lineare Entwicklung hinaus ein Profil ägyptologischer Hymnenforschung erkennen lassen soll.[19] Es kann hier nicht die Aufgabe sein, sämtliche hymnische Texte und ihre Publikations- und Bearbeitungsgeschichte aufzuführen; das hieße, den von A. BARUCQ (1974) gegebenen Überblick zu wiederholen. Nur die wichtigsten Linien der ägyptologischen Hymnenforschung sollen hier nachgezogen werden. Viele der an dieser Stelle ungenannt gebliebenen Texte werden weiter unten zitiert und gegebenenfalls beschrieben.

2.1 ÜBERGREIFENDE ARBEITEN

a. Einführungen und Anthologien

Die Gepflogenheit, Hymnen und nahezu alle religiösen Texte mit poetischen, aber auch mit weisheitlichen, biographischen, wissenschaftlichen, magischen und anderen Texten gleichzustellen und unter dem Oberbegriff „*Literatur*" zusammenzufassen, ist in der Ägyptologie wie auch in anderen altorientalistischen Wissenschaften alt. Daher ist die Reihe anthologischer Werke, in denen ägyptische Hymnen und Gebete aller Art übersetzt und mehr oder weniger ausführlich kommentiert sind, lang.[20] Jedoch existieren daneben auch einige Arbeiten, in denen schwerpunktmäßig hymnische Textformen behandelt und übersetzt worden sind.

Eine sehr frühe anthologische Sammlung hymnischer Texte stammt von F. CHABAS (1872). Dem Anliegen des Sammelwerks, dessen Teil der Beitrag ist, ent-

18 Die wörtliche Übertragung des v. a. von BARUCQ (1974) gebrauchten Terminus „*hymnologie*" ins Deutsche würde für viel Verwirrung sorgen; die *Hymnologie* ist ein Zweig der Kirchengeschichtsforschung, die sich mit dem Kirchenlied, besonders im Mittelalter, beschäftigt.

19 Einen gelungenen Eindruck macht das Unternehmen von W. SCHENKEL (1996a), die Entwicklung der ägyptologischen Literaturforschung insgesamt chronologisch und gleichzeitig thematisch zu gliedern.

20 So geschehen bspw. in der frühesten anthologischen Ausgabe ägyptischer literarischer Texte in deutscher Sprache (ERMAN 1923b), in der Sektion der ägytischen Texte des *ANET*-Projektes (WILSON 1955) oder in jüngster Vergangenheit bei HORNUNG (1996a); weitere Beispiele bei BARUCQ (1974:59 f.).

sprechend stellte der Autor nach einer knappen Einführung in das hieroglyphische Schriftsystem einige von ihm als „*lyrique*“ klassifizierte Texte vor. Aus wissenschaftshistorischer Sicht ist es bedeutsam, dass man bei lyrisch gestalteten Texten aus Ägypten offenbar automatisch an Hymnen dachte. Neben hymnischen Texten an *Ptah*, *Re-Harachti*, *Osiris* und einem Gebet an *Thot* übersetzte CHABAS auch die Schlusspassage aus der ‚Lehre des *Ptahhotep*‘ (ab P 507), die er mit „*éloge de la docilité et de la piété filiale*“ überschrieb. Im zweiten Teil der Textsammlung präsentierte CHABAS mehr als ein Dutzend hymnen- und litaneiartiger Texte aus einem „*papyrus magique*“. Dem Zielpublikum verdankt sich wohl der Umstand, dass den Übersetzungen keinerlei philologische Anmerkungen oder Quellenangaben beigefügt wurden; die Texte lassen sich nur aus ihrer Anonymität heben, indem man sich auch mit den übrigen Arbeiten CHABAS’ beschäftigt. Bereits 15 Jahre zuvor hatte er die Bearbeitung inklusive philologischem Kommentar des großen *Osiris*-Hymnus der Pariser Stele Louvre C 286 vorgenommen (1857). Die anschließende ausführliche theologische Interpretation macht deutlich, dass CHABAS bereits die hohe Bedeutung des Textes als genuin ägyptische Quelle für den *Osiris*-Mythos, der bis dahin nur aus klassisch-antiken Zeugnissen geläufig war, erkannte.

Einen wichtigen Schritt zur Erforschung speziell der ägyptischen Sonnenhymnik stellt A. SCHARFFs Arbeit (1922) dar. Wenngleich seinem kleinem Buch der „*Hauptzweck zugrunde liegt, den herrlichen Sonnenhymnus König Amenophis des Vierten der breiten Öffentlichkeit bequemer zugänglich zu machen*“, wie es im Vorwort (unpag.) heißt, so stellt es doch einen bedeutenden Schritt in der ägyptologischen Hymnenforschung dar. SCHARFF versuchte nämlich, die Hymnik der Amarnazeit in eine religions- und literaturgeschichtliche Entwicklung einzubinden, und gab zu diesem Zweck neben einer Einleitung in die Charakteristika ägyptischer Sonnentheologie Textbeispiele, welche die Zeit von den Pyramidentexten bis zur Perserzeit abdecken. Die Oberflächlichkeiten und Ungenauigkeiten auf den ersten Seiten mögen teils auf den damaligen Kenntnisstand, teils auf die Intention des Werkes zurückzuführen sein. Allemal interessant ist die Beobachtung SCHARFFs, die Strömungen der Amarnaperiode stellten geradewegs eine Fortsetzung des Sonnenkults der 5. Dynastie dar.[21] Auch in der Architektur der *Aton*-Tempel in El-Amarna hat SCHARFF Parallelen zu den Sonnenheiligtümern von Abu Ghurab gesehen (S. 15 f.). Mit diesen Hypothesen liegen also Vorläufer der Theorie von einem *universalistischen Diskurs* in Ägypten, dessen Wurzeln mindestens bis ins Mittlere Reich hinaufreichen[22], vor.

21 „*Wir fühlen deutlich den Weg, der von diesem alten Sonnheiligtum mit seinen so lebensfrohen Bildern zu der natur- und wirklichkeitsfrohe Sonnenverehrung Amenophis des Vierten ... hinführt.*“ (S. 14) – Auch ASSMANN (1983a:176, 1995a:124) folgte dieser Annahme und vermutete im Dekorationsprogramm der ‚Weltenkammern‘ in den Sonnenheiligtümern „*die gemeinsamen Quellen der Sargtexte, unseres Hymnus* [d.i. pKairo CG 58038] *und später der ‚neuen Sonnen-Theologie‘ und der Amarna-Religion*“.

22 Die Meinung, dass dieser Diskurs teilweise in den Sargtexten (bspw. Spruch 1130) und schließlich tatsächlich in den ‚Jahreszeitenreliefs‘ von Abu Ghurab einen Niederschlag gefunden habe,

Im Kapitel „*Kultus und Frömmigkeit – Verhaltensweisen der Menschen*“ nahm S. MORENZ (1960:96-101) auf wenigen Seiten eine funktionale Analyse der Hymnen vor. Er beschrieb ihre Verwendungsfunktion im Tempelkult und korrelierte ihre Inhalte mit den Bedürfnissen und Glaubensüberzeugungen der Betenden. Dabei differenzierte er zwischen einem „*geheimen Bildkult*“ und dem „*öffentlichen Gottesdienst*“ und damit verbundenen unterschiedlichen Rezitationsformen. Gegen Ende der Betrachtung erwog MORENZ die Existenz von „*literarischen Hymnen ... ohne kultische Funktion*“. Bei aller künstlerischen Gestaltung dieser Texte seien ihre Inhalte „*als Variationen über das gegebene Thema des offiziell verkündeten Gottesglaubens*“ anzusehen und mithin von der kultischen Verwendungsfunktion nicht völlig abzukoppeln.

Die erste Auflage von *Kindlers Literatur-Lexikon*, das zu jener Zeit noch alphabetisch organisiert war, enthält einen Eintrag „*Ägyptische Hymnik*“, den E. HORNUNG (1965a) verfasst hat. HORNUNG hat darin einen kurzen, aber dennoch informativen Überblick über den damaligen Stand der Forschung gegeben. Betont wurde der kultische Kontext als funktionaler Ursprung der hymnischen Texte. Neben den Königshymnen des Mittleren und Neuen Reichs hat HORNUNG sich in seiner Darstellung auf die Sonnenhymnen konzentriert und deren „*poetische Naturschilderungen*“ (Sp. 174) ebenso wie ihre Rezeption durch die Funerärliteratur hervorgehoben. Damit hat HORNUNG einige Jahre vor ASSMANN, ja sogar noch vor STEWART, eine konzise Analyse der universalistischen Schöpfungstheologie, wie sie in den Hymnen des Neuen Reichs entfaltet ist, geliefert. Abschließend folgen noch Bemerkungen zu formalen Gesichtspunkten, die für den Umstand, dass bislang „*der formale Aufbau ägyptischer Hymnen ... noch kaum untersucht*“ war (Sp. 176), sehr gründlich und vollständig ausgefallen sind.

Der Beitrag „*Götterlehren, Hymnen*“ von H. KEES im Ägypten behandelnden Band des *Handbuchs der Orientalistik* ist zumindest in der zweiten Auflage (1970) wenig befriedigend, da er unverändert aus der beinahe zwanzig Jahre älteren ersten Auflage übernommen wurde und die mittlerweile erschienenen wichtigen Arbeiten zur Hymnenforschung darin keinerlei Berücksichtigung fanden. So gab KEES einen chronologisch aufgebauten Abriss über wichtigere hymnische Texte. Einen vergleichsweise großen Anteil nimmt dabei die Betrachtung der hymnischen Elemente in den Pyramidentexten ein, da sich nach KEES in ihnen der kultische Hintergrund der Hymnen bereits deutlich widerspiegelt und sie die weitere Entwicklung maßgeblich beeinflusst hatten. An hymnischen Typen unterschied KEES *Namenshymnen*, *Königshymnen*, *Morgenlieder* und *Sonnenlieder*. Mit dem Entschluss, Hymnen zusammen mit Götterlehren zu behandeln, trug KEES bereits zu einem recht frühen Zeitpunkt dem bedeutenden Umstand Rechnung, dass erstere als wichtigste Quellen der ägyptischen Theologien zu bewerten sind.

wird in neuester Zeit wieder vertreten (G. ROULIN, mündl. Mitteilung 1999; KEEL & SCHROER 2002:157 f.).

Den wohl größten und wichtigsten Beitrag zur Erforschung ägyptischer Hymnenliteratur hat J. ASSMANN in zahlreichen Arbeiten und Beiträgen geleistet und somit eine treffliche Antwort auf das Postulat A. BARUCQs geliefert, der gefordert hatte:

> Si, comme c'est notre conviction, les égyptologues croient que l'étude des hymnes et prières des anciens Egyptiens est une source importante pour la connaissance de leur esprit religieux et de leur culture, s'ils croient que de tels textes peuvent intéresser, au-delà d'un cercle restreint de savants, un public curieux d'ausculter la sensibilité des consciences religieuses antiques et de sentir sous les vieux textes un éternel humanisme, ils n'hésiteront pas à ouvrir plus large le chantier de l'hymnologie.
>
> En premier lieu il faut encore repérer et rendre accessible d'innombrables textes hymniques ignorés. Evidemment cela suppose un travail d'équipe, assez obscur en définitive. Il mérite d'être accompli. (BARUCQ 1974:62)

Seine umfangreichen und materialintensiven Studien[23] haben es ASSMANN ermöglicht, den Textbestand insbesondere des Neuen Reichs erstmals in seiner ganzen formalen und thematischen Breite zu überschauen, zu präsentieren und auch zu interpretieren. Seine Anthologie (1975), welche nach 25 Jahren eine erweiterte und in seiner Benutzbarkeit verbesserte Neuauflage (1999a) erfahren konnte, stellt eines der am häufigsten zitierten ägyptologischen Arbeiten überhaupt dar und hat im deutsch- und auch englischsprachigen Raum noch kein Äquivalent gefunden.[24] Auch die einführenden Kapitel dieser Monographie – ergänzt und erweitert um weitere wichtige Beiträge (ASSMANN 1980a, 1994a, 1994c) – bieten die bislang gründlichste und ausführlichste Behandlung der Fragen nach Form, Inhalt, Funktion und Geschichte der ägyptischen Hymnentexte.[25]

Seit 1980 liegt eine zweite, in französischer Sprache erschienene Sammlung ägyptischer Hymnentexte vor, welche sich in ihrer Konzeption an der Arbeit von Assmann zu orientieren scheint und diese trefflich zu ergänzen vermag (BARUCQ & DAUMAS 1980). A. BARUCQ beschäftigte sich ähnlich intensiv mit diesen Texten wie ASSMANN, doch von eher alttestamentlicher Perspektive an das Material herangehend.[26] Während ASSMANN sich vor allem auf Texte des Neuen Reichs konzentriert hatte, wurden von BARUCQ und DAUMAS auch etliche Texte aus älteren und jüngeren Epochen übersetzt, kommentiert und mit bibliographischen Angaben versehen. Erfreulicherweise lassen sich hier auch Anmerkungen philologischer Art zu einzelnen Übersetzungen finden, während ASSMANN sich auf inhaltliche und strukturelle Annotationen beschränkte. In den einführenden Abschnitten haben die Auto-

23 „*Les recherches non terminées* ..." (BARUCQ 1974:63).

24 ASSMANN (1991b) bietet einen Ausschnitt daraus und ist um einige zusätzliche Texte ergänzt.

25 ASSMANN konnte dabei an Beobachtungen und Untersuchungen von J. ZANDEE (1947, 1959-62, 1964a), welcher etliche Texte in Gräbern der 18. und 19. Dynastien untersucht hat, und A. BARUCQ (1974, vgl. Anm. 26) anknüpfen.

26 Vgl. BARUCQ 1962; bereits vor dem Erscheinen von ASSMANNs Anthologie konnte BARUCQ einen umfassenden Überblick über die ägyptologische Hymnenforschung geben und versuchte, die *hymnischen Gattungen* (Terminus von ASSMANN 1999a:12.15 eingeführt) neu zu ordnen (BARUCQ 1974).

ren Herkunft, Formen, Inhalte, Funktion und Bedeutung der Hymnentexte zusammenfassend beschrieben.

Dem Kriterium „*Documents autour de la Bible*“ folgend, hat A. BARUCQ einige Jahre später (1989) in einem Sammelband einige Hymnen- und Gebetstexte für ein nicht-wissenschaftliches Lesepublikum zusammengestellt.[27] Neben konzisen Einleitungstexten bietet diese Anthologie Querverweise zu (angeblichen und tatsächlichen) Parallelen zum Alten Testament, insbesondere den Psalmen, freilich in der denkbar knappsten, gänzlich unkommentierten Form. Bedauerlicherweise sind die bibliographischen Angaben zu den Quellentexten derart unpräzise, dass nur, wer das Material sehr gut kennt, wissen kann, welche Texte zitiert sind.

Die bislang wohl umfangreichste Sammlung ägyptischer Hymnen- und Gebetstexte in englischer Sprache hat J. L. FOSTER (1995) vorgelegt. Da der vornehmliche Zweck auch dieser Arbeit ist, die Texte einem breiten Publikum zugänglich zu machen, ist sie von nur geringem wissenschaftlichen Wert. Die einführenden Seiten geben lediglich einen kursorischen Einblick in das Wesen ägyptischer Religion und Literatur und nehmen keinerlei Bezug auf den aktuellen Stand der Hymnenforschung. Die der metrisch-stilistischen Form der *thougt couplets* nachempfundenen Übersetzungen entbehren jeglichen Kommentars, die Quellen eines nicht geringen Anteils der nahezu 100 Texte sind leider nur unvollständig angegeben, sodass der Benutzer den etwas mühseligen Umweg über einen „*Sources*“ überschriebenen Index und die darin zitierten Textpublikationen nehmen muss, um die Texte ihrer bisweiligen Anonymität zu entreißen. Insgesamt bietet die Anthologie, welche auch Liebeslyrik und andere nicht-religiöse Texte einschließt, jedoch einen guten Überblick über die Formenvielfalt ägyptischer Hymnenliteratur.

b. Zu Form, Aufbau und Struktur der Hymnen

> Les égyptologues tiennent les hymnes pour des sources historiques intéressantes et de belles œuvres d'art mais, jusqu'à présent, ils ont négligé l'étude de leurs caractères spécifiques et le problème des hymnes égyptiens n'a jamais été défini d'une manière précise. (GARNOT 1954:189)

> It will become apparent to [the student] ..., even after reading extended publications of religious literature, that no systematic study has been made of the form, style, and content of Egyptian hymns and prayers. (GRIFFITHS 1964:189)

Angesichts der Fülle des bis Mitte des vorigen Jahrhunderts bereits veröffentlichten Hymnenmaterials sind diese Beanstandungen, denen sich weitere an die Seite stel-

27 Ähnlich ist W. W. HALLO (1997) in seiner Herausgabe einer Anthologie von Texten aus dem Umfeld des Alten Testaments verfahren. In diesen Projekten sind die von K. KOCH (1965:252) angemahnten Fehler vermieden worden, indem die Primärquellen möglichst vollständig übersetzt worden sind. Allerdings hat man nun einen anderen, fast noch eklatanteren Fehler begangen: Die völlig unkommentiert gebliebenen und dekontextualisierten Querverweise auf alttestamentliche Textpassagen stellen keinerlei brauchbare Grundlage für komparatistische Überlegungen dar, sondern bieten bestenfalls Nährboden für unkritische und spekulative Hypothesen.

len ließen[28], durchaus verständlich. J. S. F. GARNOT (1954), der die verschiedenen Formen des Gotteslobs in den Pyramidentexten analysierte, konnte auf keinerlei Vorarbeiten zurückgreifen, als er auf knapp zwei Seiten eine systematische Beschreibung hymnischer Kompositionen versuchte (S. 189-191).[29] Im selben Werk untersuchte der Autor erstmals das einschlägige Vokabular auf seine Semantik und Verwendungsweisen und -zusammenhänge im Alten Reich hin (S. 9-35).

Diesem Mangelzustand trat dann erstmals A. BARUCQ (1962) mit seiner umfangreichen, fast unübersichtlich zu nennenden Arbeit entgegen. Der Autor unterzog sowohl die ägyptischen Hymnen- und Gebetstexte vor allem des Mittleren und Neuen Reichs als auch die alttestamentlichen Psalmen einer genauen Untersuchung hinsichtlich ihres Aufbaus und seiner Elemente, verglich ihre Form, hob Gemeinsamkeiten wie Unterschiede heraus. Gleichzeitig stellte er wichtiges Material und zahlreiche Argumente für die Frage nach dem Verhältnis der beiden Literaturen zueinander, die – das zeigt sein Forschungsüberblick[30] – insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine zentrale Rolle in der Ägyptologie wie fast mehr noch in der Bibelwissenschaft gespielt hat, bereit. BARUCQ selbst kam dabei zu dem Schluss, dass zwei Formen von textuellen Bezügen angenommen werden müssen: eine Text*entlehnung*, die einer oder mehreren älteren Vorlagen vergleichsweise nahe steht, und eine Text*imitation*, die nur hin und wieder auf eine oder mehrere ältere Vorlagen anspielt. In beiden Fällen sei dem den ägyptischen Tempeln angegliederten *pr-ꜥnḫ* und anzunehmenden parallelen Einrichtungen in Jerusalem zentrale Bedeutung zugekommen.

Die Grundlage für die metrische Analyse aller literarisch geformten Texte und so auch vieler Hymnen legte G. FECHT (1964) und wandte die von ihm aufgestellten Regeln umgehend auf die aus dem Umfeld der ‚individuellen Religiosität' stammenden Zeugnisse an (1965). Zumindest die neueren deutschsprachigen Hymnenübersetzungen[31] sind den von FECHT erschlossenen Metrikregeln verpflichtet, wenngleich eine bereits vor vielen Jahren angekündigte Arbeit FECHTs über Textplan und metrische Gliederung der Sonnenhymnen (J. ASSMANN 1999a:222) bislang auf sich warten lässt.

Ähnlich wie die Arbeiten von BARUCQ stehen die Monographien und Artikel von P. AUFFRET eher einer alttestamentlichen Arbeitsweise nahe. Nach einem der herkömmlichen Strukturanalyse verwandten Verfahren („*analyse structurelle*" im Gegensatz zur *analyse structurale*) untersuchte AUFFRET die literarisch geformte

28 Vgl. auch unten S. 20 das Zitat von S. MORENZ.

29 Die wichtigen Beobachtungen, die H. JUNKER (1906:101-107) und A. ERMAN (1911b:17-22) viele Jahre zuvor zur Strophengliederung der von ihnen bearbeiteten Texte gemacht hatten, hatte man lange Zeit nicht auf andere Texte übertragen. ERMANs (1923b:9-14) ebenso allgemeine wie knappe Äußerungen zu den in der ägyptischen Poesie verwendeten Stilmitteln hatten ebenfalls keine Aufnahme in der Hymnenforschung gefunden.

30 Vgl. auch BARUCQ (1974:54-62).

31 Auch FOSTER (1995) folgte dem metrischen Regelwerk.

Struktur etlicher biblischer Psalmen, wobei nicht primär Einzelbegriffe, sondern *Sinneinheiten* als text- und inhaltstrukturierende Elemente angenommen wurden.[32] In seiner in diesem Zusammenhang wichtigsten Arbeit unterzog AUFFRET (1981) nicht nur eine Anzahl biblischer Psalmen, sondern auch einige ägyptische Hymnen einer Aufbauanalyse. Somit wurde auch hier versucht, die Beziehung von ägyptischen Texten zu biblischen Psalmen zu klären, diesmal anhand streng strukureller, kompositorischer Kriterien.

Auf einem weiteren Feld, dem der *Sprache* – oder noch genauer: dem Gebrauch der Tempora – hat der tschechische Spätzeitspezialist und Philologe L. V. ŽABKAR (1981) die Hymnen einer genauen Untersuchung unterzogen. Er kritisierte die von ASSMANN geübte Übersetzungspraxis und besonders den dahinterstehenden Umgang mit den Verbalformen, die modale Distinktion in ein intransitives *sḏm=f* und ein transitives *sḏm.n=f* ebenso wie die temporale Gleichstellung der Formen.[33] Stattdessen plädierte ŽABKAR für die herkömmliche temporale Unterscheidung in ein präsentisches *sḏm=f* und ein präteritales *sḏm.n=f* sowie die Beibehaltung der perfektivischen und imperfektivischen Aspekte. Wenngleich – soweit die Sekundärliteratur übersehbar ist – die Diskussion zwischen ASSMANN und ŽABKAR nicht weitergeführt wurde, scheint es, dass ASSMANNs Verbalinterpretationen meist nicht übernommen worden sind.

K. JANSEN-WINKELN (1994b:173-175.178 f.) hat in seinen für den hier gewählten Untersuchungszeitraum so eminent wichtigen sprachlichen Analysen der Textquellen aus der Libyerzeit auch einige knapp formulierte Beobachtungen zu Sprache und Grammatik der Hymnen und Gebete jener Zeit niedergelegt. Als wichtigstes Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Hymnen ebenso wie autobiographische Inschriften und andere Texte des Dekorums in mittelägyptischer beziehungsweise neo-mittelägyptischer Sprache mit einem vergleichsweise geringen Anteil an Neuägyptizismen abgefasst wurden. Grammatische Besonderheiten speziell der Hymnen, die sie vor anderen Textgattungen auszeichnen würden, hat JANSEN-WINKELN kaum explizit genannt.

Bislang singulär geblieben ist die systematische Untersuchung des Gebrauchs von rhetorischen Stilmitteln in den ägyptischen Hymnen durch J. KAHL (1995). Er hat den *Aton*-Hymnus aus dem Grab des *Eje* in Amarna auf dessen poetische Gestaltung hin überprüft und phonologische, syntaktische, semantische und weitere Figuren darin aufgespürt. Im Zusammenhang mit der metrischen Analyse hymnischer Texte ließen sich durch eine Ausweitung des KAHL'schen Ansatzes vermutlich Kriterien für eine Antwort auf die Frage nach der primären Literarizität von Hymnen aufstellen. Erwiesenermaßen poetisch geformte Hymnen könnten also bereits in ih-

32 Vgl. bspw. zuletzt zu Psalm 104 AUFFRET (1996).

33 Vgl. ASSMANN (1969:292-295.356-359, 1983a:66-68). Vermutlich liegt diesen Überlegungen ASSMANNs auch seine konzeptuelle Unterscheidung von Schöpfung und Kosmogonie zugrunde (vgl. unten S. 63).

rer ursprünglichen Gestalt als *literarisch* betrachtet werden, ohne dass man sie als *Literatur* im Sinne ihrer Funktion bezeichnen würde.

Eine bislang einzigartige, nämlich „*sozio-kommunikative*“ Studie hat Chr. REICHE (1998) zu dem in den drei Gräbern des *Huya*, *Ahmose* und *Merire* in der Nekropole von El-Amarna aufgezeichneten Sonnenhymnus vorgelegt. Darin ist der bereits von ASSMANN vertretene Ansatz, bei jedem Text und also bei jedem Hymnus handele es sich um einen Akt der Kommunikation, erheblich ausgebaut worden. In dieser Kommunikation schwinge jeweils der soziale und kulturelle Kontext, in welchem jeder Text wurzelt, mit. Den Kontext eines antiken Textes in allen seinen Aspekten zu ermitteln und den Text innerhalb dieses Kontextes zu verorten, ist das Ziel der Arbeit REICHEs gewesen. Zunächst hat die Autorin einen weiten text- und literaturtheoretischen Rahmen aufgezogen, in den sie im zweiten Teil ihrer Arbeit den hymnischen Text aus der Amarnaperiode eingefügt hat. Dazu sind die verschiedenen theoretischen Prämissen konkret auf den Text, seine grammatikalisch und syntaktisch analysierten Einzelbestandteile und sein Umfeld übertragen worden. Der Hymnus, der eine kultische Interaktion zwischen *Aton* und dem König beschreibt, ist von REICHE als Medium der Herrschaftslegitimation interpretiert worden. Der Text weist kosmographische Elemente auf, welche die Weltordnung charakterisieren und den Köng zu seinen Kulthandlungen für den Sonnengott berechtigen sollen. Die Anbringung des Hymnus in den Gräbern erfolgte mit dem Ziel, den Grabinhaber so eng als möglich mit dem König und dem Sonnengott, die zu jener Zeit allein das Wohl der Verstorbenen garantieren konnten, in Beziehung zu setzen.

Das methodische Vorgehen, sich mit theoretischen Grundlagen anderer wissenschaftlicher Disziplinen hymnischen Texten aus Ägypten zu nähern, ist überaus zu begrüßen und kann der ägyptologischen Hymnen- und Literaturforschung insgesamt nur dienlich sein. Während die Ergebnisse REICHEs hinsichtlich Textverständnis und -struktur über vorherige Analysen weit hinausgehen, scheint sich der Ertrag der „*sozio-kommunikativen*“ Interpretation des Hymnus aber im Vergleich zum hohen Aufwand eher bescheiden auszunehmen; die Adaption der theoretischen Grundlagen auf den Text wirkt bisweilen recht schematisch und leistet dem besseren Verständnis nur bedingt Vorschub.

2.2 DIE HYMNEN VOR DEM NEUEN REICH

Obgleich das Gros der aus dem pharaonischen Ägypten überlieferten Hymnentexte aus dem Neuen Reich und den Epochen danach stammt, hat es auch in älteren Zeiten Anbetungs- und Verehrungstexte gegeben. In einer bislang singulär gebliebenen Studie setzte sich J. S. F. GARNOT (1954) mit den hymnischen Elementen im ältesten aus Ägypten überlieferten Textcorpus, den Pyramidentexten, auseinander. Der Autor untersuchte in seiner Studie neben Stellen eher onomastischen Charakters alle die Textpassagen, in denen in literarischer Formung das Gotteslob zum Aus-

druck kommt und die aufgrund ihrer formalen und inhaltlichen Ähnlichkeiten mit späteren Hymnen als hymnisch bezeichnet werden können.[34]

Natürlich enthalten auch die Sargtexte hymnische Passagen, die aber bislang keiner gezielten Untersuchung unterzogen worden sind. Ein einziger Text ist in die Sammlung „*Aegyptischer Sonnenlieder*" von A. SCHARFF aufgenommen.[35]

Die wohl ältesten mit Sicherheit als Hymnen zu bezeichnenden Texte stammen aus dem Mittleren Reich. Es handelt sich dabei zum Einen um Hymnen aus dem Ritual für den Gott *Sobek*, die offenbar aus einer Adaption der ‚*Hymnen an das Diadem des Königs*' aus dem Alten Reich hervorgegangen und in einer Handschrift aus der 17. Dynastie überliefert sind. Sie sind bereits recht früh von A. ERMAN (1911b) bearbeitet worden.[36] Ebenfalls an *Sobek* sind zwei hymnische Texte gerichtet, die sich unter den ‚Ramesseumspapyri' gefunden haben.[37] Darüber hinaus tragen etliche private, ebenfalls aus dem Mittleren Reich datierende Totendenkmäler Hymnen an *Osiris*[38] und weitere Jenseitsgottheiten sowie an *Min*/ *Min-Amun*[39] und andere Gottheiten. Diese Texte wurden teilweise in einer recht frühen Monographie von S. HASSAN (1928) erfasst und bearbeitet.[40] Der Wert dieser Arbeit besteht darin, dass HASSAN jeweils eine beträchtliche Anzahl von parallelen Textbezeugungen und Varianten angab und somit eine diachrone Textentwicklung erkennbar wurde. D. FRANKE (2003) hat unlängst ein bislang singuläres Inventar der aus dem Mittleren Reich überlieferten und zugänglichen Hymnentexte erstellt. Neben bibliographischen und Inhaltsangaben hat er wichtige Überlegungen zu Aufzeichnungsbedingungen und Tradierungsvoraussetzungen dieser Texte angestellt und statistische Auswertungen zu ihrer geographischen und prosopographischen Verteilung vorgenommen.

34 Diese Zuweisung ist bspw. von J. ASSMANN (1980a:104) bezweifelt worden, da die entsprechenden Textpassagen vermutlich nicht in kultischen Zusammenhängen rezitiert worden seien und daher eher als *Verklärungen* mit literarischem Charakter angesehen werden sollten (vgl. jedoch unten S. 306). Es sei vorweggenommen, dass hier keine Unterscheidung zwischen *Verklärung* und *Hymnus* im Sinne von Gattungen vorgenommen wird, sondern Verklärungen als *hymnischer Typus* aufgefasst werden.

35 Spr. 1068 (*CT* VII, 329-331: SCHARFF 1922:29). Der Titel „*Un hymne à la vie* ..." für den Aufsatz von S. BICKEL (1994b) über Spr. 80 der Sargtexte ist insofern irreführend, als der Text formal gesehen kein Hymnus ist.

36 Vgl. dazu zuletzt KITCHEN (1999:129-132).

37 PRamesseum VI, erstmals bearbeitet von A. H. GARDINER (1957b); vgl. zuletzt J. ASSMANN (1999a:456-464, #203) mit weiterer Literatur.

38 Stelen Kairo CG 20086 und 20776, London BM 447 rto., Louvre C 30 rto. sowie weitere Dokumente; vgl. zuletzt J. ASSMANN (1999a:464-468, #204 f.470-474, #207-209) und KITCHEN (1999:117-120).

39 Stelen Kairo CG 20089 und 20703, Louvre C 30 vso. etc.; vgl. J. ASSMANN (1999a:474-476, #210-212) und KITCHEN (1999:121-128).

40 Dazu GAUTHIER (1930:553-558); zu älteren Bearbeitungen vgl. BARUCQ (1974:55); darüber hinaus LANGE (1927a) und GAUTHIER (1930:558-562).

Die vielleicht intensivste Erforschung unter allen Hymnen überhaupt hat der ‚Kairener *Amun*-Hymnus' des Papyrus Kairo CG 58038 erfahren, der zumindest in Teilen auf das späte Mittlere Reich zurückgeht. Bereits E. GRÉBAUT (1874) unterzog die Handschrift einer ersten Untersuchung und bot eine hieroglyphische Transliteration und Übersetzung des Textes nebst ausführlichem philologischem und theologischem Kommentar, nachdem A. MARIETTE (1872) einige Jahre zuvor, bald nach dem Eintreffen in der Museumssammlung, ein Faksimile des hieratischen Manuskripts publiziert hatte. In neuerer Zeit hat sich M. RÖMER (1987) in einem längeren Beitrag mit dem Text, seiner inhaltlichen Gliederung und metrischen Struktur auseinandergesetzt und eine vollständige Transkription und Übersetzung vorgelegt. Die vorerst detaillierteste Beschäftigung geht auf M. M. LUISELLI (1999, 2004) zurück, die die umfangreiche und komplizierte Überlieferungsgeschichte – der Hymnus war in der Ramessidenzeit offenbar Gegenstand der Schreiberausbildung geworden – nachgezeichnet und schließlich erstmals eine komplette philologisch kommentierte Bearbeitung inklusive vollständiger hieroglyphischer Transliteration erstellt und den Hymnus und seine einzelnen Bestandteile einer religionshistorischen Analyse unterzogen hat.

2.3 DIE SONNENHYMNEN AB DEM NEUEN REICH

Die Erforschung der altägyptischen Hymnenliteratur hat sich seit jeher auf das Neue Reich konzentriert, was angesichts der kaum überschaubaren Textfülle aus dieser Periode nicht verwunderlich ist. Diese Erforschung ist untrennbar verbunden mit den Editionen der *Totenbuch*- und weiterer funerärer Texte, insbesondere der *Unterweltsbücher*, ja die Hymnenforschung insgesamt hat dort ihren Anfang genommen.[41] Aus diesen wissenschaftshistorischen Gründen lag der Schwerpunkt der ägyptologischen Hymnenforschung stets im Bereich der Sonnenhymnik. Material- und Publikationsstand sowie Gegenstand dieser Forschungsarbeit lassen es sinnvoll erscheinen, diesen Schwerpunkt hier beizubehalten.

C. R. LEPSIUS (1842) identifizierte in dem Manuskript aus ptolemäischer Zeit, welches er seiner Edition des Totenbuchs zugrunde legte, einen Abschnitt mit einer Sammlung von Hymnen an den Sonnengott und bezeichnete diesen Abschnitt als „*Kapitel 15*". Wenngleich diese Hymnentexte von denen anderer Handschriften in Anordnung und Umfang differieren und erst in sehr später, nämlich erst ab saïtischer Zeit wirklich ein verbindliches Teilcorpus bildeten, hat sich doch die LEPSIUS'sche Konvention bis heute erhalten und werden diese Texte als Bestandteile des 15. Totenbuchkapitels behandelt.[42] LEPSIUS unterschied neun Texte vonein-

41 Neben den Sonnenhymnen war insbesondere der *Amun*-Hymnus des pLeiden I 350 schon früh Gegenstand umfangreicher monographischer Untersuchungen; vgl. GARDINER (1905), ERMAN (1923a), ZANDEE (1947).

42 Zu dieser Konvention die berechtigte Kritik bei ASSMANN (1983c:97 m. Anm. 48).

ander, *a-f* als Hymnen an die aufgehende Sonne, *g-i* waren an das untergehende Gestirn gerichtet.[43]

Die Klassifizierung durch LEPSIUS wurde in der gründlichen, nun diverse Totenbuchhandschriften berücksichtigenden Arbeit von Ed. NAVILLE (1886) erweitert und differenziert.[44] Allerdings schied er, da die Quellenlage andere Schlüsse zuließ, auch einige der von LEPSIUS hineingenommenen Texte aus, sodass er ein neues Typologiesystem entwickeln konnte, welches bis heute ebenfalls anerkannt ist und nach dem die Texte teilweise zitiert werden.[45] Es geht von einem während der 18. Dynastie entwickelten, aus älteren Ritualtexten[46] komponierten Grundbestand an hymnischen Texten[47] aus, der durch Redaktorenhand variiert und erweitert, zu immer neuen Hymnentexten gestaltet werden konnte.

Die Texttypologie und vielmehr noch der Bestand erhaltener Texte und Textbelege konnten in der Folgezeit erweitert werden, da man nun auch andere Textträger als die Funerärpapyri einbezog und Kopien der Texte auf Statuen, Stelen, Särgen und an Grabwänden identifizierte.[48] H. M. STEWART (1967c), der private Denkmäler insbesondere der 18. Dynastie als Träger religiöser Texte bearbeitete, trug einen Großteil der seinerzeit bekannten Textquellen aus eineinhalb Jahrtausenden zusammen und identifizierte auf dieser Basis einen 20 Texte (I-XV + I*-V*) umfassenden Grundbestand an Hymnentexten.

J. ASSMANN (1969) baute auf den Vorarbeiten von STEWART auf und untersuchte Inhalt, Struktur und Tradierung einzelner Hymnentexte des Totenbuchs unter Hinzuziehung weiterer Textzeugen. Dabei basierte er noch weitgehend auf der Typologie von NAVILLE. In einem späteren Projekt (1983b) nahm ASSMANN systematisch sämtliche ihm zugängliche Sonnenhymnen in den thebanischen Privatgräbern auf und präsentierte sie in vorbildhafter Weise der Öffentlichkeit. Aus dem ihm nun zur Verfügung stehenden Material rekonstruierte er ein aus nurmehr sechs „*Standardtexten*“ bestehendes Corpus (*A-F*, S. XIX-XXX) und stellte eine Typologie auf, die der Feststellung Rechnung trug, dass

43 Die ‚*Tageszeitenlieder*‘. Hymnen speziell an die Mittagssonne lassen sich schwer identifizieren; Überblick bei ASSMANN (1969, bes. 333-352, 1983a:60-95, 1995a:35-44, 1999a:31-36), Übersetzungen (ebda., 120-128, #34-41).

44 Die Arbeit von E. LEFÉBURE (1868) erbrachte gegenüber LEPSIUS keinen wesentlichen Fortschritt.

45 Ebda., Einleitungsband; Zitation z.B. 15AIII = Hymnus zum Sonnenaufgang, 15BI = Hymnus zum Sonnenuntergang.

46 Bspw. das ‚Stundenritual‘ aus dem ‚*Amduat*‘. Zahlreiche Elemente des ‚Stundenrituals‘, v. a. die in ihm enthaltenen Sonnenhymnen, sind ebenfalls parallel zu und teilweise unabhängig von den Totenbuchtexten bis in die Spätzeit hinein überliefert worden (vgl. ASSMANN 1969 und GRAEFE 1995).

47 „*Standardtexte*“ bei ASSMANN (erstmals 1969:8).

48 Vgl. die dokumentierte Quellenvielfalt bspw. bei ALLEN (1949), ZANDEE (1959-62, 1964a), LALOUETTE (1963a, 1963b), STEWART (1967b), ASSMANN (1969, 1971).

> ... die religiösen Texte ... einen fast durchweg generellen Wirklichkeitsbezug [haben]. Sie beziehen sich nicht auf die Geschichte, aber sie *haben* Geschichte: insofern nämlich, als die Formidee, der Typus, den ein jeder Einzeltext realisiert, historischem Wandel unterworfen ist. Dieser Wandel vollzieht sich allerdings nach eigenem Rhythmus und ist um so schwerer erkennbar, je bruchstückhafter ein Typus sich in der zufälligen Menge des Erhaltenen manifestiert. Die mangelnde Datierbarkeit der nur nach typologischen ... Kriterien datierbaren Texte ist die Folge. (J. ASSMANN 1999a:2; Hervorhebung J. A.)[49]

Immer wieder ist versucht worden, gerade aus den hymnischen Texten Informationen über Form und Inhalte des Sonnenkults und seiner Rituale zu erhalten[50], doch musste noch S. MORENZ konstatieren:

> Nun liegen zwar nicht wenige ägyptische Hymnen gut ediert, übersetzt und erklärt vor, aber man hat die Frage nach ihrer Stellung im Kult meines Wissens niemals mehr als beiläufig gestreift. Wir sehen dabei übrigens ab von der Klärung einer Frage, die jeder, der die ägyptischen Hymnen um ihrer selbst willen bearbeitet, zuerst in Angriff nehmen wird: der nach einer Literaturgeschichte dieser Gattung, die einfach von der Sache her in besonders hohem Grade an überlieferte Formen und Gehalte gebunden scheint und deren einzelnen Exemplare daher inhaltlich und formal in engen Beziehungen zueinander stehen. (MORENZ 1960:96)

Wenngleich man auch heute noch nicht die von MORENZ aufgeworfenen Fragen in zufriedenstellender Weise beantworten kann, haben insbesondere die intensiven Bemühungen J. ASSMANNs zu einer Aufhellung dieser Problembereiche erheblich beigetragen.

Die Mehrzahl der Sonnenhymnen aus dem Neuen Reich thematisiert die mythischen Aspekte des Sonnengottes in immer neu variierten Formen. Sie lassen die polytheistischen Konstellationen und Strukturen, das Bild- und Personhafte, die Symbolfülle der bisherigen Vorstellungen von der Sonnenbahn überdeutlich erkennen: seine Fahrt in verschiedenen Barken über den als Gewässer vorgestellten Himmel; die Mannschaft, welche diese seine Barken rudert beziehungsweise treidelt; den Kampf gegen seine Feinde, die Chaosmächte, die seinen Lauf und damit jede Ordnung zu stören trachten; weitere, vor allem während der Nacht zu bestehende Gefahren; und endlich der Jubel der Sonnenaffen am Morgen und der Unterweltsbewohner am Abend.[51] Schließlich waren in diese Schilderungen auch die Beschreibungen der Tätigkeit als Urgott am Beginn der Schöpfung integriert. Es handelt sich hierbei mehrheitlich um die ‚Tageszeitenlieder', die ausweislich ihrer Selbstaussage zu Sonnenaufgang oder -untergang rezitiert wurden.

49 Zum Typus-Begriff vgl. unten S. 29.

50 Vgl. bspw. DE BUCK (1930) und NAGEL (1943).

51 Vgl. zu den Ikonen des Sonnenlaufs WESTENDORF (1966, 1984; dort weitere Literatur). Die ‚Nachtfahrt der Sonne' (vgl. dazu oben S. 52 m. Anm. 154) hat natürlich positive Aspekte für die Bewohner der Unterwelt: Während der Nacht kommt ihnen das Licht der Sonne zugute. Dieser Glaube war Grundlage für die vielen Vorkehrungen der Ägypter, ihr Grabmonument zu einem Eintrittstor ins Jenseits für den Sonnengott herzurichten; aus dieser Glaubensgrundlage heraus sind die vielen Sonnenhymnen in den Gräbern und auf dem Grabinventar zu erklären.

Von diesen vom konventionellen Polytheismus geprägten Hymnen[52] an den Sonnengott nun lassen sich andere trennen, die sowohl in ihrer Form als vor allem ihrem Inhalt, ihrer Verwendungsfunktion und -zusammenhang nach von den ersten unterscheidbar sind. Der von J. ASSMANN erschlossene theologische Diskurs, diese zunächst noch eher unterschwellig wirksame Absetzbewegung von der offiziellen Religion, brachte diese Hymnen nach und nach als Manifeste ihres universalistischen Weltbildes hervor, welche sich – teilweise schon für die 18. und vor allem die 19. Dynastie – neben die ‚Tageszeitenlieder' und andere offiziell-religiöse Quellen stellen lassen. Für das spätere Neue Reich und das erste Jahrtausend ist diese Trennung kaum mehr möglich – die theologischen Umwälzungen, die „*Krise des Polytheismus*" und die darin gemachten religiösen Erfahrungen waren so tiefgreifend, dass sich beide theologischen Systeme und die damit verbundenen Vorstellungen untrennbar zur ‚Theologie des Weltgottes' miteinander verbanden.

Die Schilderungen des Sonnenlaufs behielten ihre äußere Form – das Morgen-Mittag-Abend-Schema –, die Darstellungsform allerdings veränderte sich in Richtung einer ausgeprägten Anikonizität und eines phänomenologischen Naturalismus.[53] In den diese Vorgänge reflektierenden Texten ist die Verschmelzung der kosmischen und der personhaft-mythischen Ebene, wie sie im ‚Tageszeitenlied' realisiert ist, aufgehoben, alle anthropomorphen Elemente waren zunächst ausgeschlossen.[54] Neben die alten Mytheme und die weltenthobene konstellative Symbolik des Sonnenlaufs trat eine Konzentrierung auf das menschliche Subjekt und dessen Betroffenheit durch die Sonnenwirksamkeit. Zugleich aber weitete sich der Blick auf alles Dingliche in der irdischen Schöpfung, das unter die segenbringenden Strahlen des Gestirns kommt.

Die traditionellen, aus älteren Ritualtexten hervorgegangen Sonnenhymnen (‚Tageszeitenlieder'), die insbesondere auf den Wänden der thebanischen Privatgräber des Neuen Reichs und der Spätzeit erscheinen, sind von ASSMANN und den anderen Autoren weitaus stärker berücksichtigt worden als gleichzeitige universalistische Texte und Elemente, welche teils demselben funerären Kontext, teils sakralen Zusammenhängen entstammen. Die relevanten Texte sind von ASSMANN wohl inhaltlich ausgewertet, doch bislang nicht systematisch bearbeitet, ja mitunter vernachlässigt und schlicht vergessen worden, was nicht zuletzt an der Quellenlage liegen wird, die einige Probleme aufwirft. Bislang ist nicht hinreichend geklärt, welche

52 „*Traditional texts*" bei STEWART (1967c:41.*passim*).

53 Zur Transformation des klassischen Schemas vgl. FECHT (1967), ASSMANN (1983a:132-143, 1995a:93-101, 1999a:36-44).

54 ASSMANN (1983a:14 f.) hat diese Texte als „*individuelle Hymnen*" bezeichnet: „*‚Individuell' nenne ich Hymnen, die in signifikantem Abstand zu dem stehen, was sich aus den ersten beiden Gruppen als die traditionelle Vorstellungswelt erschließen lässt, d.h. ... in denen eine neue Vorstellungswelt zum Ausdruck kommt.*" Wenngleich sich der Terminus „*individuell*" auf die ausschließlich auf den inhaltlichen Gehalt dieser Texte bezieht, könnte er auch als *für ein Individuum bestimmt* od. *von einem Individuum verfasst* missverstanden werden, was auf die Hymnen mit Sicherheit nicht zutraf.

inhaltlichen Elemente denn nun eigentlich einen universalistischen oder zumindest universalistisch geprägten Text ausmachen und ihn von den übrigen Hymnen unterscheiden. Motivgeschichtliche Untersuchungen fehlen zu diesem Bereich völlig. Vor ASSMANN hatte STEWART, der die universalistischen Hymnen leider nur sehr oberflächlich behandelte, diesen Texten zwar eine lange Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte bescheinigt[55], seine Beobachtungen zur Hymnik aber ausschließlich an einigen Totenbuchtexten gemacht. Dabei sind es doch gerade die dieser universalistischen Strömung entstammenden Texte, die zwar kaum Eingang in das Dekorationsprogramm der Grabwände, wohl aber auf die Flächen zahlreicher der von STEWART untersuchten Statuen und Stelen aus dem funerären Kontext fanden.

2.4 DAS VERHÄLTNIS ÄGYPTISCHER HYMNEN ZU DEN BIBLISCHEN PSALMEN

Wenngleich die Verhältnisbestimmung ägyptischer und alttestamentlicher Texte aus schon genannten Gründen nicht hauptsächlicher Untersuchungsgegenstand dieser Studie sein kann, soll diese Problematik gerade auch angesichts der Dominanz der Frage nach angeblichen oder tatsächlichen Parallelen von Psalm 104 zu Texten der *Aton*-Theologie der späten 18. Dynastie, welche die Diskussion über Jahrzehnte hinweg geprägt hat, nicht gänzlich unberücksichtigt bleiben. Sie bei der Beschäftigung mit ägyptischer Hymnik auszuklammern ist ohnehin kaum möglich. Spätestens die vorgestellten, für die ägyptologische Hymnenforschung fraglos zentralen Studien von BARUCQ und AUFFRET haben Hymnen und Psalmen endgültig in eine kaum noch steigerungsfähige Nähe zueinander gebracht.

A. ERMAN machte in einem frühen Abriss der altägyptische Literatur, die manche ägyptischen, insbesondere religiösen Texte erstmalig in deutscher Übersetzung bot, recht allgemein gehaltene Äußerungen über das Verhältnis dieser Texte zur israelitischen Religion:

> Nicht nur das ägyptische Handwerk und nicht nur die ägyptische Kunst werden nach Palästina und Syrien gewandert sein, auch so manches aus der ägyptischen Gedankenwelt und der ägyptischen Poesie wird die gleiche Straße gezogen sein. Das Älteste, was wir noch zum Vergleiche heranziehen können, ist immer noch das Alte Testament, und in diesem findet sich in der Tat einzelnes, was in Form und Ton an die Literatur des neuen Reichs erinnert. Das gilt z. B. von manchen Psalmen, die an die religiösen Lieder erinnern, von denen wir oben gesprochen haben. Ebenso klingt einzelnes in der hebräischen Weisheitsliteratur an die „Unterweisung des Anii" an, und endlich mag es auch kein Zufall sein, daß der Ton des Hohen Liedes im ganzen der gleiche ist wie der der Liebeslieder des neuen Reichs. Aber mehr als Spuren sind dies alles nicht. (ERMAN 1906a:38)

55 Vom ‚Kairener *Amun*-Hymnus' hat STEWART (1960:85) geschrieben, dass er „*with some modification was included in a long composite redaction, which remained popular from the Nineteenth Dynasty until the Ptolemaic Period.*" Eine zusammenfassende Charakterisierung universalistischer Hymnen hat STEWART (1967c:36-39) versucht.

Wenngleich sich ERMAN – wohl eingedenk der noch kaum verdauten ‚Babel-Bibel-Streitigkeiten‘[56] – in seinen früheren Arbeiten nie auf konkrete ägyptisch-alttestamentliche Parallelen festlegte[57] und auch später nur nach reiflichem Überlegen Analogien postulierte (1924a, 1924b), gab er vermutlich dennoch mit seinem Diktum den Anstoß zu sämtlichen vergleichenden Untersuchungen an ägyptischen Texten. Im Artikel von H. RANKE (1909) in der ersten Auflage der Enzyklopädie *Religion in Geschichte und Gegenwart* (*RGG*) wurde der Sachverhalt erstmals einer theologisch orientierten Leserschaft vermittelt. H. GRESSMANN (1909:180-253) vermied in seinem Projekt, das fraglos als Vorläufer von ANET und TUAT bezeichnet werden kann, ganz konsequent jegliche Inbezugsetzung der ägyptischen Quellen zu alttestamentlichen Texten und Passagen. Dieses Vorgehen ist vor der wissenschaftshistorisch belangvollen Tatsache, dass „*die ägyptische Literatur ... zum erstenmal unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwertung für das Alte Testament in Auswahl zusammengestellt worden*“ war (ebda., IV), ebenso überraschend wie lobenswert. Ebenfalls zeitgleich erschien der grundlegende Aufsatz von H. GUNKEL über „*Ägyptische Parallelen zum Alten Testament*“ (1909), in dem er die Aussage ERMANs aufgriff und zu jeder der von diesem 1906 vorgestellten literarischen Gattungen vergleichbare Texte aus der hebräischen Bibel vorlegte.

> Um so mehr haben wir beim Aufsuchen der Parallelen und bei den Schlüssen daraus mit äußerster Vorsicht zu verfahren. Man wird versuchen müssen, die Fehler zu vermeiden, die auf anderem Gebiet[58] und jetzt schon auch auf unsrigem so reichlich gemacht worden sind. Zugleich haben wir uns nach einem Faden umzusehen, auf den wir Einzelerscheinungen aufreihen können. Fürchten Sie aber nicht, daß ich Ihnen ein ägyptisch-israelitisches „System“ irgend welcher Art vorlege. Nicht von oben will ich anfangen, sondern ganz bescheiden von unten. Ich will Ihnen nur Material darbieten, nur Erscheinungen nennen, die sich in beiden Völkern ähneln. Und nicht *Behauptungen* will ich vortragen, sondern nur *Fragen* stellen. Ich werde kaum den Versuch machen, Israelitisches von Ägyptischem abzuleiten. (GUNKEL 1909:532; Hervorhebungen H. G.)

Die vorsichtige Zurückhaltung, die GRESSMANN und GUNKEL noch walten ließen, wich schon bald grenzenloser Begeisterung und Freude am interreligiösen Vergleichen und führte zu den bereits angedeuteten Verhältnissen. Aufgrund der scheinbar auffälligen, auch das Gottesbild betreffenden Übereinstimmungen insbesondere im „*Großen Atonhymnus*“ des *Achnaton* mit Psalm 104 wurden besonders die Psalmenparallelen begeistert aufgegriffen und hinfort von Autor zu Autor weiterge-

56 In deren Verlauf sahen während des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts Altorientalisten wie H. WINKLER und F. DELITZSCH eine direkte Abhängigkeit des Alten Testaments von der mesopotamischen Literatur und hinterfragten den Offenbarungsanspruch der biblischen Texte; vgl. zusammenfassend BAUKS (1997:44-46) mit weiterer Literatur.

57 In den Abschnitten über den „*Einfluß der ägyptischen Religion auf die Nachbarländer*“ seiner Betrachtungen über die ägyptische Religion (1905:194-203, 1906b:36 f.) hat ERMAN das Alte Testament mit keinem Wort erwähnt.

58 Gemeint ist der ‚Babel-Bibel-Streit‘ (s.o.).

reicht.[59] Spätestens seit W. STÄRK (1911:82) wurde ein Verweis auf diese Ähnlichkeiten in der exegetischen Kommentarliteratur obligatorisch.[60] GRESSMANN widmete ihnen 1916 einen kurzen Aufsatz, in dem die Argumente für einen Vergleich erstmals zusammengestellt und analysiert wurden. Durch alle Wissenschaftlergenerationen hindurch, und zwar auf Seiten der Ägyptologen wie mehr noch der Alttestamentler, wurde an diesem Vergleich festgehalten, wenngleich an die damit verbundene Problematik der inhaltlichen und insbesondere zeitlichen Differenz immer wieder erinnert wurde.

Wiederum eine Arbeit ERMANS (1911a) aufgreifend, in welcher dieser Denkmäler der nachmalig sogenannten ‚persönlichen Frömmigkeit' aus Ägypten veröffentlichte, diskutierte GUNKEL in einem Artikel der *Frankfurter Zeitung*[61] mögliche Analogien aus den alttestamentlichen Gattungen der ‚Klagepsalmen' und der ‚Danklieder' zur Stele des *Nebre* aus dem Neuen Reich (Berlin 20377). Er konnte nicht nur eine Reihe von Psalmenstellen, welche die inhaltliche Nähe zu dem ägyptischen Text deutlich machten, anführen, sondern erkannte, dass sich die Texte auch in ihrem Aufbau sehr ähnlich sind: Die aus den Psalmen bekannten Elemente *Anrufung – Selbstdarstellung* und *Klage – Bitten* und *Vertrauensaussagen – Dank-* und *Lobgelübde* sind auch die wesentlichen Bestandteile des *Nebre*-Textes – und vieler anderer, die Übereinstimmungen reichen bis zur teilweise identischen Abfolge der verschiedenen Elemente. Trotz dieses Befundes übte sich GUNKEL in vorbildlicher Zurückhaltung und ließ sich nicht zu waghalsigen Schlüssen hinreißen:

> Immerhin erhebt sich die Frage aufs neue, wie diese Verwandtschaft zu erklären ist, eine Frage, die freilich mit den einstweilen vorhandenen Mitteln nicht endgültig gelöst werden kann, deren Erörterung aber doch schon jetzt nicht ohne Wert zu sein scheint. Nun ist die Verwandtschaft des Biblischen und Ägyptischen in diesem Gedichte so deutlich und betrifft in so auffallender Weise gerade die Hauptsache, den Gedankenaufriß selber, daß man schwerlich ohne die Annahme einer Abhängigkeit auskommt. (GUNKEL 1913:148)

GUNKEL erinnerte schließlich daran, dass – was „*kaum genügend beherzigt*" worden war – die biblischen Dank- und Klagepsalmen auch in der babylonischen Literatur etliche Entsprechungen finden, und hegte den Verdacht, dass am Ende sogar die ägyptischen Zeugnisse individuell erlebter Religiosität babylonisch inspiriert worden sein könnten, „*da Ägypten ... in der Zeit jener Lieder von fremländischem, insbesondere semitischem Einfluß voll und übervoll gewesen ist*" und zudem der Duktus dieser Texte aus der Stereotypie der übrigen religiösen Texte aus Ägypten

59 Es gab allerdings schon frühe Gegner dieser Parallelismustheorien: „*Daher gibt es auch keinen größeren Gegensatz als ... zwischen dem solaren Monotheismus Chuenatens und dem exklusiven Jahwe der Propheten. Wer hier Entlehnungen sucht, kennt weder die ägyptische noch die israelitische Religion*" (MEYER 1906:449); vgl. auch HEYES (1913:27): „*Und dieser Sonnenkult soll das Modell gebildet haben, das der israelitische Religionsstifter mehr oder weniger kopiert habe? Nie und nimmer.*"

60 Vgl. bspw. KITTEL (1914:XXIX-XXXII), GUNKEL & BEGRICH (1933 = 1985:68), ALLEN (1983:23-31), GUNKEL (1986:447-454), KRAUS (1989:205).

61 Ausgabe vom 3. Februar 1912 (zit. nach GUNKEL 1913).

herausrage (ebda., 149). Doch verwarf der Autor diesen Gedanken am Ende wieder.

Bewusst endet die Darstellung der Entwicklungen an diesem frühen Zeitpunkt. Die Debatten der folgenden Jahrzehnte sind besser dokumentiert als diese ersten, doch wegweisenden Schritte. Wie resistent sich die einmal aufgestellten Postulate über Generationen und aller fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnisse zum Trotz erweisen, wenn sie noch dazu mit einer Portion Ideologie vermengt sind, belegen Beiträge vom Ende des zwanzigsten Jahrhunderts (UEHLINGER 1990, KNIGGE 2000), in denen alle argumentativen Kräfte für eine sachliche Diskussion der Fakten gebündelt werden mussten. „*Die vorexilische Psalmendichtung hat unbestritten als Teil der altorientalischen Kultur als ganzer zu gelten und ist nur in diesem Rahmen angemessen zu verstehen*" (LEVIN 1993:356). Es ist genau dieser Rahmen, in dem die Diskussion zukünftig ausschließlich geführt werden sollte.

2.5 HYMNEN UND LITERATUR

Der Frage, wodurch ein ägyptischer Hymnus charakterisiert ist, welche formalen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um einen Text auch dann als Hymnus zu identifizieren, wenn er beschädigt oder ohne einleitende Überschrift überliefert ist, muss nicht weiter nachgegangen werden. Denn obschon monographische Behandlungen zu Spezifika hinsichtlich von Struktur, Vokabular und Inhalten ägyptischer Hymnik nicht reichhaltig sind, hat man sich in der Ägyptologie mit den formalen und inhaltlichen Aspekten dieser Texte seit geraumer Zeit beschäftigt. Weit weniger Klarheit besteht dagegen im Umgang mit den Begriffen *literarisch* und *Literatur* im Zusammenhang mit den Hymnen. Besonders auf J. ASSMANN (1994c:39-41) geht die Differenzierung in „*literarische Hymnen*", „*nicht-literarische Hymnen*" und „*kultische Hymnen*" zurück.[62] Angesichts der lebhaft geführten Diskussion um den ägyptischen und ägyptologischen Literatur-Begriff soll in gebotener Kürze versucht werden, das Verhältnis von Hymnik und Literatur zu klären.

Das Problem der literaturwissenschaftlichen Annäherung an die hymnischen Texte aus Ägypten hat schon vor mehr als 40 Jahren S. MORENZ erkannt und es beschrieben als eine zentrale

> … Frage, die jeder, der die ägyptischen Hymnen um ihrer selbst willen bearbeitet, zuerst in Angriff nehmen wird: der nach einer Literaturgeschichte dieser Gattung, die einfach von der Sache her in besonders hohem Grade an überlieferte Formen und Gehalte gebunden scheint und deren einzelnen Exemplare daher inhaltlich und formal in engen Beziehungen zueinander stehen. (MORENZ 1960:96)

Die Antwort, die J. ASSMANN einige Jahre später zu geben versuchte, kann ihren eher fragenden Charakter kaum verbergen:

62 Vgl. bereits MORENZ (1960:100 f.), der v. a. in Verbindung mit pLeiden I 350 ebenfalls von „*sog. literarischen Hymnen*" gesprochen hat.

> Auf die Frage nach dem, was eine ägyptische Hymne ausmacht, antwortet eine lange Liste. Das heißt: Die Frage ist zu allgemein gestellt. Schon die Funktion im Kult … kennzeichnet nur einen Teil der Hymnen und dazu den am schlechtesten überlieferten. … Für viele muß kultische oder literarische Bestimmung eine offene Frage bleiben, da sich ihre ursprungliche Funktion in ihrer Struktur nicht erkennen läßt. Man ist noch weit davon entfernt, einen „Ritualstil" der Hymnik von einem „literarischen Stil" unterscheiden zu können. (ASSMANN 1969:1)[63]

Die Disparität der Verwendungssituationen und Thematiken bringt es darüber hinaus mit sich, dass *„die Formgesetze ägyptischer Hymnik, die Regeln, nach denen ein hymnischer Text aufgebaut ist, … schwer auffindbar"* (ebda.) sind. Anders als im Falle der Pyramidentexte oder Sargtexte sind die ägyptischen Hymnen kaum jemals in – vielleicht sogar kanonisierten – Textcorpora überliefert[64], stellten auch nie eine verbindliche Anthologie verschiedener Anbetungstexte für bestimmte Anwendungssituationen dar. Vielmehr war jeder Hymnentext nur Teil eines Ganzen, eingebettet in ganz unterschiedliche Handlungszusammenhänge, der erst durch die spezifische Situation, beispielsweise seiner Rezitation im Ritualgeschehen, seine volle Bedeutung erlangen konnte.

Man spricht innerhalb der Ägyptologie recht selbstverständlich von *„hymnischer Literatur"* ebenso wie von *„literarischen Hymnen"*. Im ersten Fall ist die Verwendung des Literatur-Begriffs wenig problematisch, da man wohl unterstellen kann, dass er wertneutral, im Sinne einer gewissen Summe von Texten, gebraucht wird; *Literatur* als Synonynm für *Corpus*, als Zusammenfassung einer Anzahl von Texten, die sich aufgrund bestimmter inhaltlicher, formaler und kontextueller Kriterien zu einer Gruppe zusammenfassen lassen.[65] Begriffe wie *Weisheitsliteratur*, *Funerärliteratur*, *Briefliteratur* oder eben *Hymnenliteratur* machen normalerweise keinerlei Aussage über den tatsächlichen Grad an Literarizität der so subsummierten Texte. Die nicht wertende Verwendungsweise vorausgesetzt, kann dieser Literatur-Begriff als unproblematisch angesehen werden und wird auch in vorliegender Arbeit gebraucht.

Im Zusammenhang von *literarischen Texten* sieht man sich mit dem Problem konfrontiert, dass innerhalb der Ägyptologie keine Einigkeit darüber herrscht, wel-

63 Ähnlich desperat ist die Situation in der altorientalistischen Literatur- und speziell Hymnenforschung; vgl. MAYER (1976), COHEN (1981), SEUX (1976:13-32), CAGNI (1991), EDZARD (1994), PONGRATZ-LEISTEN (1999). Ein fortgesetzter disziplinenübergreifender Austausch, der insbesondere auch die alttestamentliche Forschung (bspw. CRÜSEMANN 1969, SPIECKERMANN 1994) miteinbezieht, kann – bei aller gebotenen Vorsicht hinsichtlich des Vergleichens (STOLZ 1994:114-117) sicherlich in dieser Fragestellung noch vorteilhaft sein.

64 Eine Ausnahme stellen die Sonnenhymnen des 15. Totenbuch-Kapitels dar, deren Zahl und Anordnung innerhalb des gesamten Spruchcorpus relativ konstant waren.

65 Diese weitgefasste Definition liegt offensichtlich dem Sprachgebrauch der Darstellung der ägyptischen Texte im *Handbuch der Orientalistik* zugrunde; vgl. auch TAIT (1992:303): *„The term ‚literature' as used here must be understood in a wide sense, embracing every kind of written text that is not, on common-sense grounds, to be classed as ‚documentary'."*

che Texte denn nun wirklich als literarisch gelten können.[66] In etlichen Fällen kann vorausgesetzt werden, dass *Literatur* im Sinne von ‚belletristischen' Texten verstanden worden ist – *Literatur* gleich *Unterhaltungsliteratur*. Diese Art von Texten wäre gewissermaßen „zweckfrei" gewesen und nur um ihrer selbst willen entstanden. Einige Autoren sind jedoch – wenngleich aus unterschiedlichen Richtungen – zu dem Ergebnis gekommen, dass in Ägypten jedwede Textproduktion und -aufzeichnung zweckgebunden gewesen sei, was nach der zuvor formulierten Prämisse nur bedeuten kann, dass es keine literarischen Texte gegeben haben könne (HELCK 1972a, SCHLOTT 1989:193 f.).

J. ASSMANN hat in verschiedenen Aufsätzen (1974, 1996c) versucht, den ägyptologischen Literatur-Begriff und Sprachgebrauch zu systematisieren und somit zwischen den beiden Extrempositionen – der inkludierenden des *Handbuchs der Orientalistik* und der exkludierenden, beispielsweise von HELCK vertreten – zu vermitteln, indem er formalistische und strukturalistische Ansätze aus der Allgemeinen Literaturwissenschaft auf die ägyptischen Verhältnisse angewandt hat. Dabei ist er im Grunde zu einem ähnlichen Fazit wie schon W. HELCK gekommen, dass nämlich für Ägypten zunächst zwischen zweck- und situationsgebundener ‚Gebrauchsliteratur' und „*situationsabstrakter*", scheinbar ohne praktische Funktion seiende Literatur zu unterscheiden sei. Da die Kriterien ASSMANNs zur Funktionsbestimmung von Texten feiner abgestuft sind als diejenigen HELCKs, ist die Masse dessen, was er als literarisch klassifizieren konnte, größer. Doch wie so häufig im Umgang mit ägyptischen Schriftquellen konnte auch ASSMANN die Probleme mit der klaren Abgrenzbarkeit, der Zuordnung zu literarischen Gattungen oder *Textsorten*[67], nicht befriedigend lösen, weshalb er vier funktional definierte Klassen von Literatur – „*Wissensliteratur*", „*Bildungsliteratur*", „*Unterhaltungsliteratur*" und „*Rezitationsliteratur*" – bildete. Die globale Verwendung des Terminus Literatur macht deutlich, dass sich ASSMANN bei aller literaturwissenschaftlichen Durchdringung ideologisch noch kaum vom *Handbuch der Orientalistik* entfernt hat.

Da die Diskussion über den Literatur-Begriff an dieser Stelle keinesfalls entschieden werden kann, und um andererseits Verwirrungen vorzubeugen, wird der Terminus in der vorliegenden Untersuchung nur in folgenden Zusammenhängen verwendet:

1. *Literatur* als corpusumspannender *Sammelbegriff* für Texte aller Art.
2. *Literatur/ literarisch* als Kennzeichnung explizit *poetisch* (stilistisch/ rhetorisch) komponierter oder bearbeiteter Texte, die möglicherweise der *Unterhaltung* (‚Belletristik'), vor allem aber der *Ausbildung* dienten.

66 Vgl. v. a. die jüngeren Beiträge zu dieser von der Ägyptologie lebhaft geführten Diskussion von ASSMANN (1996c), LOPRIENO (1996a), BLUMENTHAL (1998), MOERS (1999a, 1999b) und PARKINSON (1996, 1999, 2002:22-42) sowie das Referat der Forschungsgeschichte zu dieser Frage bei BURKARD & THISSEN (2003:17-36).

67 Zur ägyptologischen Rezeption des Textsorten-Begriffs vgl. REICHE (1998:36 f. 118-123.334-347).

Auf theologische und religiöse Texte, zumal Hymnen bezogen, bedeutet diese Festlegung, dass sie primär nur hinsichtlich ihres *Stils* oder ihrer *Form* literarisch sein konnten und erst sekundär auch eine literarische *Funktion* annehmen konnten.[68]

Sowohl die generellen Probleme, die mit einer Zuordnung des ägyptischen Textmaterials zu literarischen Gattungen verbunden sind, sowie die für die Hymnik spezifische Disparität hinsichtlich der Verwendungsweisen haben ASSMANN veranlasst, auf die Verwendung des Terminus *Gattung* gänzlich zu verzichten; er sei

> ... in seinem textpragmatischen Verständnis zu eng auf eine spezifische Verwendungssituation bezogen ..., die Vielfalt der Verwendungssituationen, ja teilweise sogar Situationsabstraktheit, [kennzeichne] aber gerade die besondere Situation des Neuen Reichs. (ASSMANN 1983b:X)

Zweifellos trifft diese Aussage auch auf die Situation n a c h dem Neuen Reich zu. ASSMANN hat daher diese Kategorie verlassen und auf den FOUCAULT'schen *Diskurs*-Begriff zurückgegriffen.

> Im Gegensatz zu ihren großartigen Vorläufern stehen [die Hymnen] nicht wie erratische Blöcke in der ägyptischen Religionsgeschichte, sondern verteilen sich zu vielen Hunderten wie ein feinmaschiges Netz in der Zeit, im Raum und in der sozialen Schichtung. Sie hängen miteinander zusammen, weniger durch die Gemeinsamkeit der Gattung als vielmehr der Sache und der dieser Sache, dem Gottesbegriff, inhärenten Problematik, die immer neue, differenziertere, angemessenere Texte hervorruft. Es ist diese Gemeinsamkeit, auf die ich mich mit dem Begriff „Diskurs" beziehe. (ASSMANN 1986a:51 f.)

Dieser bezeichnet

> ... eine besondere, aus der Relevanz, ja Brisanz des Gegenstandes entspringende Intensität sprachlicher Auseinandersetzung mit bestimmten Problemen und Phänomenen, die sich sowohl vom Gegenstand her, den sie behandelt, als auch durch die Form, die sie dieser Behandlung gibt, gegenüber anderen Thematisierungen abhebt (ASSMANN 1983b:X)

und ist von ASSMANN als „*das in der Art einer Sitte gesellschaftlich normierte und institutionalisierte Zur-Sprache-Bringen eines Ausschnitts von Wirklichkeit*" verstanden worden.[69] *Institutionalisierung*, *Normierung*, *Ausarbeitung von Wissen* –

68 Vgl. unten S. 49 m. Anm. 142.

69 Vgl. auch ASSMANN 1986a:52 Anm. 24: „*Den Begriff ‚Diskurs' übernehme ich von Michel Foucault, verstehe darunter also die Ausarbeitung und Tradierung von Wissen im Rahmen von Institutionen (hier: Priestertum und Verwaltung), und nicht etwa die Auseinandersetzung zwischen streitenden Parteien, so als stünden sich hier eine ‚polytheistische' und eine ‚monotheistische' Position gegenüber ... . ‚Ausarbeitung von Wissen' läßt sich andererseits als ‚Rationalisierung' im Sinne von Max Weber beschreiben, dessen Frage nach ‚Trägerkreisen' und seine Konzeption von ‚Intellektuellen' als ‚Trägern' derartiger Rationalisierungsprozesse ebenfalls mit den Priestern und Verwaltungsbeamten des thebanischen Amun- und Sonnenkults zu beantworten wäre.*"; zusammenfassend zu FOUCAULTs Diskurstheorie vgl. bspw. DANIEL (2001:171 f.355-357). – In der Folge ist der Terminus in der Ägyptologie verschiedentlich, aber in einem vergleichbaren Sinn, benutzt worden („*religious discourse*": BAINES 1984:48.50, 1991a:99.104; „*literary discourse*": LOPRIENO 1996b:535; „*discours mythologique*": LOPRIENO 1998:7). Zuletzt ist der Terminus wieder von ROEDER (2005:220-222) verwendet worden.

diese Größen können bestens mit den Tempeln, insbesondere dem *pr-ꜥnḫ* und seinen Funktionen[70] sowie den dort tätigen Priesterschaften als ‚Trägerkreis' in Verbindung gebracht werden.

Trotz des diskursiven Charakters ägyptischer Hymnik ist es ASSMANN (1999a:2-16) gelungen, die hymnischen Texte in verschiedene Kategorien – „*hymnische Gattungen*" – einzuteilen und sie somit ähnlich den alttestamentlichen Psalmen, ihre verschiedenen Verwendungszusammenhänge und -funktionen berücksichtigend, zu differenzieren. Er hat „*Kulthymnen*", „*Totenhymnen*", „*Individualgebete*" und „*literarische Gebetslyrik*" unterschieden und aus und in ihnen den in der vorliegenden Arbeit untersuchten ‚universalistischen Diskurs' als ein „*gemeinsames Bezugsfeld*" (1983b:X) rekonstruiert, auf das die in den Hymnen getroffenen Aussagen referieren.[71]

Zur Differenzierung des eher pragmatischen Begriffs der ‚hymnischen Gattung' hat ASSMANN (1999a:30-44) schließlich noch den Terminus *Typus* eingeführt und versucht, mit ihm die Struktur der von ihm untersuchten hymnischen Texte hinsichtlich Thematik, Aufbau, Formulierungsstrategie und anderen Komponenten zu beschreiben.[72] Demnach können innerhalb einer ‚hymnischen Gattung' verschiedene Typen auftreten. Dabei sind diese Typen nicht gattungsgebunden, sondern können auch außerhalb dieses Rahmens auftreten.

Bei all diesen Überlegungen muss allerdings eine theoretische Überfrachtung vermieden werden. Für die Beschäftigung mit alten Texten sollte der Bearbeiter stets vor Augen haben, dass für sein Material gleiches gilt wie für die moderne Belletristik:

> Die Literatur als Geschehen zu sehen, das sich nach immanenten Gesetzen entwickelt, in welchem ein Stil den anderen hervorbringt und ein Dichter den anderen, hat viel Bestechendes. Diese Annahme mag denn auch für die Literaturwissenschaft notwendig sein, der Schriftsteller geht ihr aus dem Weg. Er fühlt sich nicht als Resultat einer historischen Entwicklung. Er steht in der Literatur und nicht ihr gegenüber. ... Vor allem wird ihn nicht die Literatur, sondern die Welt beschäftigen, in der er nun einmal lebt, durch jede Nachricht, die er von ihr erhält, durch jede Zuckung ihrer unermeßlichen Vitalität, dermaßen, daß ihr gegenüber literarische, artistische Fragen sekundär erscheinen. (DÜRRENMATT 1980:84)

Diesem Diktum eines bedeutenden zeitgenössischen Schriftstellers, einer Person also, die den produktiven Umgang mit Texten gewohnt ist, entspricht die wohldo-

70 Vgl. dazu unten ab S. 44.

71 Die Verwendung des Terminus *Diskurs* bei ASSMANN macht bisweilen einen etwas inflationären Eindruck und hilft nicht unbedingt, die ohnehin komplexen Sachverhalte übersichtlich darzustellen. Hinter diesem Vorgehen steht der richtige Ansatz, eigentlich unterschiedliche Kategorien („*hymnischer Diskurs*": textgebunden/ formal; „*universalistischer Diskurs*": inhaltsgebunden/ konzeptionell; „*theologischer Diskurs*": systemgebunden/ intellektuell) auf eine Ebene zu brechen, um zu zeigen, dass und wie diese Kategorien in Ägypten miteinander verwoben und voneinander abhängig waren.

72 Vgl. zu Texttypen in der Literaturwissenschaft FRANKE (1987).

sierte Kritik an zeitweiligen Ausprägungen der modernen ägyptologischen Literaturtheorie bei H.-U. GUMBRECHT (1996:16), dessen Fazit lautet:

> We can conclude that the development of certain motifs which prevailed in the Egyptologists' dialogue with literary studies during the 1920s would have a greater intellectual potential than the continued insistence on the formalist and structuralist agenda.[73]

73 Vgl. auch die von A. ASSMANN (1999a) und J. ASSMANN (1999b) vorgetragenen Vorbehalte.

3. Ort und Funktion hymnischer Texte

Vor der inhaltlichen Analyse der hymnischen Texte erscheint es angeraten, einige Überlegungen zu Verwendungsweisen und kontextueller Einbindung hymnischer Texte in Ägypten anzustellen. Auf dieser Basis kann eine Bewertung verschiedener inhaltlicher Elemente, ihrer Kombinationsmöglichkeiten und ihres Vorkommens in spezifischen Umfeldern leichter vorgenommen werden.
Es liegt nahe, sich in diesem Zusammenhang mit bereits publizierten Ansätzen insbesondere von J. ASSMANN auseinanderzusetzen. Einige seiner Überlegungen sind für diese Arbeit kommentarlos übernommen, andere sind kritisch befragt oder weiterentwickelt worden.

Dieselben Gründe, welche die Wahl der hymnischen Texte als Untersuchungsgegenstand einerseits so sinnvoll und ertragreich erscheinen lassen[74], werfen andererseits nicht unerhebliche Probleme auf. Als Bearbeiter dieser Textzeugnisse sieht man sich *„der großen Varietät der Themen und Formen“* gegenüber, *„die sich nicht auf distinkte Gattungen zu verteilen, sondern theoretisch in allen, unter sich verschiedenenartigsten Hymnen vorzukommen scheinen“* (ASSMANN 1969:1).

Mit der Festlegung auf universalistische Schöpfungsthemen als Untersuchungsschwerpunkt ist bereits eine Eingrenzung des Textmaterials nach *inhaltlichen Kriterien* erfolgt. Die Fokussierung auf hymnische Texte selbst stellt eine weitere Festlegung in der Kategorie der literarischen Gattungen dar. Doch es hat sich gezeigt, dass die möglichst vollständige Rekonstruktion der Rezeption der Schöpfungsthemen in hymnischen Formen nach dem Ende des Neuen Reichs ein Überschreiten der gesteckten Grenzen erfordert. Mithin ist es nötig, das so disparat erscheinende Untersuchungsmaterial nach weiteren Kriterien zu gliedern und die recht pauschal definierten inhaltlichen wie formalen Eigenschaften der Texte in ein detaillierteres Schema einzuordnen. Auf der Basis der von J. ASSMANN angestellten Überlegungen zur Funktion ägyptischer Texte ist ein Schema entwickelt worden, in dem sich möglichst alle hymnischen Texte verorten lassen sollten.

Die Aufzeichnung von religiösen wie nicht-religiösen Texten hatte in Ägypten das Ziel, eine *Kommunikation* in verschiedene Richtungen und unter verschiedenen Bedingungen herzustellen. Die von ASSMANN vorgenommene Unterscheidung z w e i e r grundsätzlich intendierter Ziele der Verwendung von Schrift und Texten – *Speicherung* und *Kommunikation*[75] – lässt sich für Ägypten nicht aufrecht erhalten, wie dargelegt wird. Vielmehr muss *Speicherung als Aspekt der Kommunikation* verstanden werden, der einen prospektiven Charakter hatte und die Kommunika-

74 Vgl. die Argumentation oben S. 3 mit Anm. 7.

75 Diesen Ansatz hat der Autor in verschiedenen Beiträgen unterschiedlich ausführlich entfaltet und teilweise weiterentwickelt; vgl. v. a. ASSMANN (2000b:101-166), auch (1994b:29-31, 1995b:24-27, 1995e:22 f., 1996c:66; 1999a:5 f.).

tion insbesondere mit kommenden Generationen sichern sollte.[76] Träger dieser speichernden Kommunikation waren in erster Linie der König sowie ausgewählte Priesterkreise an den Tempeln.[77] Die wohl schon seit frühester Zeit bestehende Verbindung von Theologie und Literatur – man kann sowohl von einem ‚theologischen Diskurs' in literarisch geformten Texten als auch von einem ‚literarischen Diskurs' in religiösen beziehungsweise theologischen Texten sprechen – stellt nach wie vor ein erhebliches Problem der ägyptologischen Literaturwissenschaft dar (LOPRIENO 1996a:47), auf das auch die Schwierigkeiten einer literaturwissenschaftlichen Annäherung an die ägyptischen Textdokumente und deren Zuordnung zu Gattungen zurückzuführen sind. Besonders deutlich wird diese Schnittmenge bei den hymnischen Texten, die bereits als *„Phänomen, in dem Sprache und Religion sich treffen"* (BURKERT & STOLZ 1994:7), bezeichnet worden sind. In dieser Schnittmenge liegt die große Bedeutung der Hymnen für Ägypten: Sie waren das Medium für Theologie schlechthin, für eine Theologie, in der das *„Reden von Gott ... auf eine allgemeine, grundsätzliche Weise"* erfolgte, *„es lehrhaft und argumentativ entfaltet"* wurde und *„sich deutend"* auf textliche oder außertextliche Vorlagen bezog (ASSMANN 1994c:50). Keine anderen aus Ägypten überlieferten Texte speicherten in einem solchen Ausmaß theologische Inhalte wie die Hymnen.[78]

Die latente Verzahnung scheint sich in der Spätzeit verstärkt zu haben. Trotz – oder gerade wegen – der zunehmenden Bedeutung und des Einflusses der Tempel und ihrer Kulte für die intellektuelle Entwicklung Ägyptens in der Spät- und hellenistisch-römischen Zeit lassen sich eine *Demotisierung* des Wissensvorrats der Priester und eine Aufweichung der *„Zugänglichkeitsbeschränkungen des Sakralen"* (ASSMANN 1983b:XII) beobachten, welche auf einen grundsätzlichen Wandel im Geschichts- und Religionsverständnis zurückgingen und sich in einer größeren Verbreitung und Verfügbarkeit religiöser Texte äußerten.[79]

76 Speicherung also durchaus wörtlich in der Definition *„Aufzeichnung zu dauernder Verfügbarkeit"* (J. ASSMANN 1999a:6) verstanden.

77 Eine klare Aussage zur Bedeutung des *religiösen Geheimnisses* in Ägypten hat J. ASSMANN (2000c:37) gemacht: *„Mit religiösen Geheimnissen meinten die Ägypter aber keine „Mysterien" im griechischen Sinne, d.h. Geheimnisse, in die sich jeder, der sich ernsthaft darum bewarb, einweihen lassen konnte, um damit einen besonderen Status der Zugehörigkeit zu der betreffenden Gottheit ... zu erhalten. Geheimheit war eine Begleiterscheinung der kultischen Reinheit; die meisten Riten fanden unter strengstem Ausschluß der Öffentlichkeit statt."*

78 Insofern ist das Diktum ASSMANNs (1979a:15), *„Literaturgeschichte ist nicht Religionsgeschichte"*, für die ägyptische Hymnik nicht ganz zutreffend.

79 Vgl. bspw. BAINES (1990:23, 1991a:102 f., 1997:226-235). Etliche Hymnen wurden bereits zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt zu magischen Zwecken entsakralisiert, d.h. aus dem Tempelkontext herausgelöst (vgl. unten S. 52). Zur Unzugänglichkeit speziell von Texten vgl. BAINES (1990:6-23), auch ASSMANN (1983a:12 f., 1995a:7 f., 1995c:40-46) und HORNUNG (1999a:13-25). Die ägyptische Religion als *„Idealtypus einer Geheimnisreligion"*: J. ASSMANN (1998:15, 2000b:156); dort auch jeweils der Versuch, diese *„Geheimreligion"* mit der Theologie des transzendenten Weltgottes zu begründen. – Die Betrachtung klassisch-antiker Einstellungen zu (kultischer) Zugänglichkeit und deren Beschränkung (bspw. COLPE 1987a, 1987b, GLADIGOW 1995, KIPPENBERG & STROUMSA 1995) könnte dazu beitragen, die ägyptischen Verhältnisse

> Waren ursprünglich die Götter ein Mysterium, so soll in gottlosen Zeiten das Mysteriöse für göttlich gelten. Auch das ist ein Effekt der Säkularisierung des Mysteriums. (HAHN 1997:25 f.)

Professionalisierung und Demotisierung des kulturellen Wissens gingen in der Spätzeit mithin Hand in Hand. Mit seiner Sammlung und Konzentrierung waren sicherlich nur ausgewählte Eliten an den Tempeln und dem *pr-ꜥnḫ* betraut, doch unter deren Aufsicht wurde das Wissen schließlich in verschiedenen Formen publiziert und verbreitet.[80]

Ergebnis dieses bereits im späten Neuen Reich einsetzenden Wandels war die Herausbildung eines *kulturellen Gedächtnisses*, eines sozialen Phänomens, das sich in einer zunehmenden Kodifikation einerseits und der schon benannten Demotisierung bislang nicht zugänglicher (*štꜣ*) kultischer und wissenschaftlicher Texte andererseits ausdrückte.[81] Auch das während der Herrschaft des Perserkönigs *Dareios*' I. (522-486 v. Chr.) von ägyptischen Priesterkreisen motivierte Bestreben, die *pr-ꜥnḫ*-Institutionen restaurieren zu lassen[82] und die ägyptischen Gesetze zu kodifizieren[83] sowie die Niederschrift der ägyptischen Geschichte durch den Priester *Manetho* im Auftrag *Ptolemaios*' II. (284-246 v. Chr.) müssen in diesem Zusammenhang gesehen werden. Inwieweit die onomastischen Texte und Listen in diesen Kontext mit einbezogen werden müssen, ist noch nicht befriedigend geklärt. Fraglich ist, ob sie lediglich „Lernmaterial" zur Schreiberausbildung oder bereits – erstaunlich frühe – Formen gesammelten und kodifizierten Wissens darstellen. Allen genannten Fällen von Kodifikation und Archivierung musste eine intensive Beschäftigung mit der eigenen kulturellen Vergangenheit und den daraus zur Verfügung stehenden Zeugnissen voraufgehen. Mit dem bewussten Rückgriff auf die alten Quellen und deren Integrierung in die neu geschaffenen Texte und Textsammlungen stellte man sich einerseits in die alte Traditionslinie beziehungsweise versuchte man, an diese anzuknüpfen, kreierte aber gleichzeitig etwas Neues, das sich

noch besser zu begreifen. Auffällig ist eine weitere Parallele: Gegen Ende des römischen Imperiums, im 4./5. Jh. n. Chr. bildeten die Angehörigen der Oberschicht eine kulturelle und intellektuelle Gemeinschaft, in der sie nicht nur ihren materiellen Luxus einander anzupassen suchten, sondern bestrebt waren, die gleiche Literatur zu lesen und sich mit denselben wissenschaftlichen Problemen zu beschäftigen (bspw. HANNESTAD 2002:641 f.). Auch hier ist also für das (vorläufige) Ende einer langen kulturhistorischen Entwicklung die Tendenz festzustellen, auf intellektueller Ebene eine produktive Intensivierung des Kulturschaffens zu erzielen. Der Grund hierfür lag wohl weniger in einer Sorge vor drohendem politischem oder sozialem Niedergang, sondern in der Pflege eines „*Lebensgefühls*" (HANNESTAD) einer gewissermaßen im „Rentneralter" befindlichen Kultur und ihrer potenten Träger – im einen Fall eher der Adel, im anderen mit dem Tempel in Verbindung stehende Personen.

80 Zur Rolle des Priesterwissens vgl. bspw. OSING (2000) oder V. LIEVEN (2002).

81 Bspw. Stele BM 498 (↘ 74), pBerlin 3057: ASSMANN (1995c:42 f.), ‚pJumilhac': DERCHAIN (1990, 1996), ‚Tebtynis-Papyri': TAIT (1977), DEPUYDT (1998), OSING (1998), OSING & ROSATI (1998); vgl. auch unten S. 47 Anm. 132.

82 Vgl. Naophor d. *Udjahorresnet* (Vatikan 158 [113]): LLOYD (1982) und KAPLONY-HECKEL (1985:603-608), dazu ASSMANN (1996a:408-410, 2000b:89 f.) und BRIANT (2002:57-59).

83 Vgl. den entsprechenden Abschnitt aus der ‚Demotischen Chronik': SPIEGELBERG (1914:30-32).

vom Vergangenen distinktiv unterscheiden sollte.[84] Auf den Umgang mit vorgefundenen Formen etwa im Bereich der Architektur, des Reliefs und der Skulptur lassen sich diese Beobachtungen gleichfalls anwenden.

Sehr augenfällig wird der Wandel hin zur Aufhebung der Zugänglichkeitsbeschränkungen für Texte gerade auch in der Dekoration der Privatgräber: Während die Zahl der Anlagen des Neuen Reichs, die kulttheologische Texte oder Ausschnitte der königlichen Unterweltsbücher enthalten, an einer Hand abzählbar ist und nach Ende des Neuen Reichs möglicherweise sogar Bemühungen angestrengt wurden, den „geheimen" Status der Texte zu schützen[85], treten in den Grabmonumenten der Spätzeit solche Texte regelmäßig auf, darüber hinaus auch Sprüche aus den Corpora der Pyramidentexte und Sargtexte. Die Beleglage in den einzelnen Grabanlagen lässt den Verbreitungsprozess der Texte deutlich werden: Zunächst sind es auch in der Spätzeit nur Angehörige der Königsfamilie und höchste Beamte, die zu den Nutzern von Sargtexten und Pyramidentexten gehörten (GESTERMANN 1998b:441). Höhepunkt dieser Entwicklung war dann wohl das Auftreten von Pyramidentextauszügen auf spätzeitlichen Tiersärgen (EL-ZAGHLOUL 1994). Auffällig ist, dass die Qualität der Texte in den Spätzeitgräbern vergleichsweise schlecht ist, was sich an zahlreichen Auslassungen und Fehlschreibungen zeigt. Zwar sind aus dieser Periode so gut wie keinerlei Texte aus Tempelarchiven erhalten, sodass über die Qualität der Vorlagen nichts ausgesagt werden kann.[86] Die erhaltenen Archivtexte aus älterer Zeit allerdings weisen kaum Fehler auf, sodass dies Rückschlüsse auf einen hohen Grad an Korrektheit auch der spätzeitlichen Tempeltexte zulässt. Die hohe Fehlerquote in den Gräbern wird mit der mangelnden Vertrautheit der Handwerker, die mit der Dekorierung der Grabwände betraut waren, mit den mittelägyptischen Sprachformen erklärt werden müssen. Probleme werden insbesondere im Zusammenhang mit dem „Rückübersetzen" der hieratischen Vorlagen in hieroglyphische Schreibungen aufgetreten sein. Leider gibt es aus der persischen und nachpersischen Zeit kaum noch erhaltene monumentale private Grabdenkmäler, sodass der Prozess auf diesem Gebiet nicht weiter verfolgt werden kann. Doch mag das völlige Fehlen der einschlägigen Texte im Grab des *Petosiris* ein Indiz darstellen, dass das Brauchtum während der Perserzeit aufgegeben wurde.

Der weitere, wohl primäre Aspekt von Kommunikation ist der der *Verewigung*, mithin die schriftliche Fixierung des Kommunikationsaktes sowohl im generellen als auch im aktuellen Sinne (J. ASSMANN 1999a:6). Dabei muss zuerst an die performative Kommunikation mit den Göttern im kultischen Ritual gedacht werden. Sie war es, die die Kontinuität der Schöpfung garantierte und somit das Leben si-

84 Vgl. auch unten ab S. 203.

85 Vgl. dazu unten S. 128.

86 Immerhin konnte W. SCHENKEL (1996b.149) im Zusammenhang mit den ‚Tebtynis-Papyri' urteilen: „*Eine blendende Illustration hierzu liefern Papyri aus dem Tempelarchiv von Tebtynis ...: Kopien, die von den Vorlagen zu Gräbern der 1. Zwischenzeit und der 12. Dynastie in Asyut abhängen (NB: von den Vorlagen, sie sind nämlich stellenweise besser als die Versionen in den Gräbern selbst).*"

cherte. Der dritte von ASSMANN genannte Begriff der *Veröffentlichung* muss als eher übergeordnete Kategorie, als näherbestimmender Aspekt der Kommunikation angesehen werden. In der durchaus zutreffenden Definition als *„Fixierung des Textes als virtuelle Größe, die durch Lektüre aktualisiert"* werden sollte (ebda.), trifft er auf verewigende wie speichernde Texte zu. Die Einbeziehung eines imaginären oder tatsächlichen Lesers war in jedem Fall intendiert. Ohne die – wie auch immer beschaffene – Veröffentlichung von Texten konnte Kommunikation über diese ja gar nicht möglich werden.

In diversen *Verwendungsbereichen* konnten die Hymnen und sonstige religiöse Texte[87] diese Grundfunktionen der Kommunikation erfüllen: Es waren insbesondere die *kultischen* Texte, die die verewigende Funktion erfüllten, in denen die Kommunikation mit den Göttern festgehalten und somit die Wiederholbarkeit des Kommunikationsaktes garantiert war. Auch die *repräsentativen* Grab- und Votivinschriften auf Stelen, Statuen oder Pyramidia hatten in erster Linie verewigenden Charakter, wobei der veröffentlichende Aspekt dieser Texte besonders deutlich ist und die Einbeziehung des Lesers ihre konkreteste Realisierung fand. Speichernde Texte hatten vornehmlich *enzyklopädische*, sicherlich auch *kultische* Funktion und konstituierten einen ‚monumentalen Diskurs'[88] in Ägypten. Die Texte fanden ihre konkrete Realisierung schließlich in den *Schulen*[89], *Tempeln* und Tempel*vorhöfen*, in den *Gräbern* und in Form von Weisheits- und Wissensliteratur, Rezitations- und Kulttexten, aber auch in Alltags- und Gebrauchstexten.[90]

In diesem vielschichtigen, komplexen System von Texten sind auch die Hymnen zu verorten. Zwei hauptsächliche *Verwendungsorte* und damit Quellen für hymnische Texte lassen sich unterscheiden: der *Tempel* und das *Grab*.[91]

87 Die untersuchten Textquellen einschließlich der biographischen entstammen sämtlich dem religiösen Bereich. Nicht-religiöse Zeugnisse, etwa weisheitliche oder ‚unterhaltende' Texte, werden nur ausnahmsweise mit einbezogen.

88 Vgl. dazu unten S. 56 m. Anm. 161.

89 Zum Schulwesen vgl. KAPLONY-HECKEL (1974), OSING (1997). Schulen als eigenständige edukative Institutionen sind für Ägypten bislang nicht mit Sicherheit nachweisbar. Allerdings ist zu vermuten, dass es eine Aufgabe der den Tempeln angegliederten Wissenschaftseinrichtungen (*pr-ꜥnḫ*) war, die Erziehung zu gewährleisten (vgl. unten ab S. 45).

90 Die im vorigen Abschnitt benannten *„literarischen Gattungen"* ASSMANNs gehen in der hier vorgeschlagenen Kategorisierung auf; die Verschiebungen ergeben sich v. a. aus der stärkeren Betonung des Kriteriums der *Verwendungsfunktion*. Demnach entsprechen die *„Kulthymnen"* und *„Totenhymnen"* den Texten mit *kultischer* Funktion, die *„Individualgebete"* den *repräsentativen* Texten, der *„literarischen Gebetslyrik"* wird eine *enzyklopädischen* Funktion zugemessen (vgl. im Einzelnen die folgenden Abschnitte).

91 Diese grundsätzlichen Zweiteilung der Verwendungsorte hat JANSEN-WINKELN (1994b:171 f.) speziell für die Quellen aus der Libyerzeit bestätigt.

3.1 *TEMPEL*TEXTE

Die ägyptischen Göttertempel waren als verkleinerte und abstrahierte Nachformung des Kosmos, welche dem ägyptischen Weltbild nachempfunden und in der die „*Welt als Gottesdienst*“ (JUNGE 1978:102-104) abgebildet war, gestaltet. Dabei wurden die verschiedenen Assoziationen durch subtile Hinweise, entsprechende architektonische Zitate und durch die thematische Komposition des Dekorationsprogramms hergestellt.[92] Die zahlreichen Wiedergaben der und Anspielungen auf den jeweils unterschiedlich interpretierten Ursprung der Welt und die kosmischen Ordnungsprinzipien in Tempelarchitektur und -dekoration ließen die Tempel zu Orten werden, an denen sich die Erschaffung der Welt in mythischer Urzeit ebenso wie die ständige Wiederholung und Erneuerung der Schöpfung manifestierten.[93] Der Hauptgottheit des jeweiligen Tempels oblagen in ihrer Eigenschaft als Urgottheit gewissermaßen Aufsicht und Verantwortung über dieses Schöpfungsgeschehen, und das kultische Ritual sollte garantieren, dass die Götter stets an der Inganghaltung dieser Schöpfung und an ihrer Verantwortung dafür interessiert waren.

> Das priesterliche Handeln „beantwortet“ nicht die vorgängige Einwohnung, sondern es führt sie herbei und bestätigt sie. Viel eher als dieses Handeln läßt sich das göttliche Wirken als eine „Antwort“ verstehen. Der Kult zieht das Wirken der Götter auf die Erde herab, oder besser: in die dem menschlichen Handeln zugängliche Sphäre hinein. Wenn der Kult erlischt, ziehen sich die Götter zurück, und nur das materielle Substrat ihrer Zuwendung bleibt als leere, unbeseelte Form zurück. (ASSMANN 1991a:59)

> Entsprechend der symbolischen Darstellungsfunktion des Tempels darf auch der Tempelkult als ein Geschehen verstanden werden, das die Welt der Götter (Himmel) und der Menschen (Natur/ Gesellschaft) mittels Sprache und Ritus zusammenhält. ... Die ägyptische Tempeltheologie der Spätzeit ... basiert also auf der Grundannahme, daß mit *Texten*, *Riten* und *Bildern* die vielgestaltige Götterwelt aus der Ferne von Himmel und Unterwelt, aber auch aus Vergangenheit und Zukunft in das tägliche Leben auf der Erde hineingeholt wird.
>
> Mit der Einwohnung/ Vereinigung der Götter in/ mit ihren Bildern begeben sich die Götter kondeszendierend in die Welt hinein. In den kultischen Veranstaltungen ... erhält die durch König und Priester vertretene Menschenwelt segensreichen Anteil am Wirken der Götter zum Wohle des Königs und des Landes. Gleichzeitig weisen die Rituale der Menschenwelt eigene Verantwortung für das Gelingen des kosmischen Prozesses zu, indem sie den Kult organisieren, betreiben und ihn zum Wohle der Götter und ihrer selbst nicht abreißen lassen. (PODELLA 1996:105 f.)

92 Vgl. zusammenfassend ARNOLD (1992:40-44) und HORNUNG (1999b:115-130) sowie auch REYMOND (1969:55-87.*passim*).

93 Der ägyptische Tempel als „*Kosmophanie*“ (vgl. FINNESTAD 1985:7-78). Die Formulierung in einem späten Hymnus liefert einen klaren Beleg für diese Vorstellung (Esna, Nr. 250,14, ⧅ 106): *twt Ptḥ-T3-ṯnn ... sḫp(r).n=f nty-nb m-ẖnw- Jwny.t* „*Du bist* Ptah-Tatenen ..., *der alles, was in Esna ist, hat entstehen lassen.*“ Die Lokalität Esna mit ihrem Tempel muss hier als Synonym für „*Kosmos*“ aufgefasst werden. Und selbst wenn sich die Ortsangabe nicht auf das Objekt *ntj-nb*, sondern, wie andere Übersetzer angenommen haben, auf das Verbum *sḫpr* bezöge, hieße das noch, dass der Tempel zu Esna der ‚mythische‘ Ausgangspunkt der Welt gewesen wäre. Auch im Luxor-Graffito (⧅ 57) wird der Schöpfungsvorgang unmittelbar zu den Göttertempeln in Bezug gesetzt.

Somit waren die Tempel nicht *„nur in unseren Augen eine Bühne für den Kultvollzug“* (ARNOLD 1992:40), sondern sicherlich auch für die Ägypter selbst eine Art Bühne, auf der sich das Schöpfungsgeschehen wiederholte.[94]

> So entsteht im täglichen Ritual die Vorstellung, daß der König in der aus dem Mythos vorgegebenen Rolle des Horus jeden Morgen neu den Sonnengott durch Körperpflege und Bekleidung zum Leben erweckt und dadurch auch den kosmischen Prozeß in Gang hält. (PODELLA 1996:103)[95]

In diesem Punkt unterscheiden sich die ägyptischen Tempel nicht wesentlich von den Heiligtümern anderer Kulturen; vielmehr wurde in ihnen die Idee vom Tempel als Ort der Wiederholung mythischer Vorgänge und Ereignisse besonders explizit umgesetzt und dokumentiert.

> Um wirksam zu sein, mußte der Mythos auch Widerspiegelung sein, da auch seine magische Funktion eine Projizierung der Handlungen des realen Lebens erforderte. So wie die platonischen Ideen, Prototypen, Vorbilder für die Erscheinungen der wahrnehmbaren Wirklichkeit, dennoch als Wesen der Wirklichkeit verstanden wurden, sprechen auch die Mythen, obgleich sie *archetypische* oder prototypische Struktur besitzen, von der Wirklichkeit: von Natur, Gesellschaft und Mensch. Wenn der Mythos uns in die Welt der Urzeit und der *exemplarischen*, auf magische Weise zu wiederholenden Handlungen versetzt, so bedeutet das nicht, daß er keine Widerspiegelung enthält. Der vollkommene oder ideale Charakter der *ersten* Akte ... repräsentiert daher die Projizierung realer, gegenwärtiger Handlungen in die mythische Vergangenheit. (GULIAN 1971:122)

Über die Rolle und Funktion des *JHWH*-Tempels in Jerusalem ist in der alttestamentlichen Wissenschaft naturgemäß ebenfalls viel reflektiert worden. Die Ergebnisse sind durchaus mit den ägyptischen Verhältnissen vergleichbar und können helfen, die ägyptischen Besonderheiten zu gewichten, sie aber auch in einen kulturübergreifenden Rahmen einzubetten.

> Eine Religion ... besteht immer aus einer beschränkten Anzahl sichtbarer und hörbarer Zeichen, die aufgrund ihrer Verflochtenheit ein bestimmtes Muster, ein Gewebe bilden. Die Jerusalemer Tempeltheologie der vorexilischen Zeit ist ein solches kulturelles Muster von Zeichen bzw. ein ‚religiöses Symbolsystem‘. Ihre Zeichen und Symbole wie das Kerubenpaar ... stehen nicht nur zu dem in diesem Tempel gegenwärtigen Königs- und Lebensgott in Beziehung, sie erfüllen auch eine performative Funktion, die man mit J. Assmann als „Inganghaltung der Welt“ bezeichnen kann. Die Welt geriete aus den Fugen, wenn die über das Zeichen- und Symbolsystem vermittelte Inganghaltung ihre Kohärenz und ihre Richtung verlöre. Die Kosmos schaffende Funktion des Tempels, seiner Riten und Symbole, besteht in der Bändigung des Chaos, durch die der Königsgott vom Zion die Welt in Gang hält. (JANOWSKI 2002a:28)

In der gegenwärtigen theoretisch-historischen Forschung werden die soziologischen und anthropologischen Hintergründe auch zeitgenössischer Ritual- und ritenähnlicher Handlungen diskutiert. Es wird deutlich, dass sich die Beobachtungen durchaus auf altorientalische Verhältnisse übertragen lassen:

94 Vgl. dazu unten S. 68, ferner QUIRKE (1992:70-105).
95 Vgl. zum täglichen Kultbild- und Tempelritual ebda., 95-107.

> Vor allem kann nicht genug betont werden, daß sich unsere Wiederholungsstrukturen nicht auf jene Kreisläufe reduzieren lassen, die wir den kosmischen Umlaufbahnen ablesen. Diese zirkuläre Metapher spielt in zahllosen Geschichtsdeutungen seit der Antike eine prominente Rolle, verfehlt aber jene zeitliche Eigentümlichkeit, die eben nicht – ewige – Wiederkehr, sondern – jeweils aktuell vollzogene – Wiederholung genannt werden muß. In jeder einmaligen Handlung und in jeder einzigartigen Konstellation, die von ebenso einmaligen oder einzigartigen Menschen jeweils vollzogen oder ausgehalten wird, sind immer sich wiederholende Zeitschichten enthalten. Sie ermöglichen, bedingen und begrenzen die menschlichen Handlungschancen zugleich. ... In ihrer Wiederholbarkeit liegt die Voraussetzung aller Einzelfälle beschlossen. (KOSELLECK 2000:13)

Daneben stellten die ägyptischen Tempel Institutionen dar, welche verschiedene funktionale Aspekte in sich vereinigten. Im Wesentlichen waren dies der schon genannte *Kult*, daneben *Repräsentation* und *Wissenschaft*.[96] Mit jedem dieser Bereiche waren verschiedenste spezifische Ausdrucksformen verbunden: Rituale, Priester- und Beamtenhierarchien, logistische und organisatorische Einheiten – und vor allem Texte. Der Verwendungs*ort* Tempel brachte demnach Texte in verschiedenen Verwendungs*funktionen* hervor: kultische, repräsentative und enzyklopädische.

a. Kultische Texte

Die rituellen Verrichtungen an und vor dem Bild einer Gottheit im Inneren eines Tempels unterlagen einem genau festgeschriebenen, sich täglich wiederholenden Ritual. Der Dienst am Kultbild bedeutete für den König beziehungsweise für den oder die Priester, Umgang mit der Gottheit zu haben, in die Sphäre des Göttlichen einzutreten.[97] Der Tempel bildete nicht nur den Kosmos ab, sondern schuf auch einen architektonisch-symbolischen Zusammenhang, welcher die Sphäre der göttlichen Erdenwohnung durch zahlreiche Mauern und Zwischenzonen von der menschlichen Außenwelt abtrennte.

> In ihrer Abfolge von Höfen und Hallen, Räumen und Korridoren realisiert die ägyptische Tempelanlage die Oppositionen, die den Umgang des Menschen mit den Göttern bestimmen: das Heilige und das Profane, ... die Zugänglichkeit und die Unnahbarkeit. (J. ASSMANN 1999a:7)

Während die *räumliche* Zugänglichkeit der Gottheit also durch das Tempelgebäude reguliert wurde (*ḏsr*), musste eine andere Möglichkeit gefunden werden, in die *zeitliche* Dimension des Göttlichen einzudringen. Dass dies nötig war, beweist die Existenz des ‚Stundenrituals‘: Die Kultpraxis als solche, das Ritual und insbesondere die dazu gehörenden Texte mussten zu in der Zeit verlaufenden kosmischen

96 Vgl. unten S. 45 sowie generell FINNESTAD (1997) und SHAFER (1997).

97 Zur Bedeutung der Tempelrituale und deren Abläufe vgl. zusammenfassend MORENZ (1960:85-116), BARTA (1980), KOCH (1993:292-295) sowie zuletzt SHAFER (1997:22-25) und FINNESTAD (1997:203-226); die dort getroffenen Aussagen über die hellenistisch-römischen Tempel als Ikonosierungen und Visualisierungen von ‚Welt‘ lassen sich auf die Tempel des Neuen Reichs, der Libyerzeit und der Spätzeit übertragen; vgl. ferner ASSMANN (1991a:35-63).

Vorgängen in Bezug gesetzt werden.[98] Die Texte waren mithin *kosmographische Literatur*, welche eben diese kosmischen Vorgänge zu beschreiben und die Punkte zu fixieren versuchte, an denen der König oder der ihn vertretende Priester in das Geschehen einzugreifen hatte.[99] Die kommunikative Aufgabe solcher Texte lässt sich am Beispiel des Traktats ‚*Der König als Sonnenpriester*'[100], aber auch privater Gräberhymnen nachvollziehen, die ASSMANN (1983a:40-53, 1995a:31-37) und REICHE (1998:314 f.) einer Sprechaktanalyse unterzogen haben. Zu vergegenwärtigen ist allerdings, „*dass sich der im Tempel vollzogene Kult als Abbild von Vorgängen versteht, die sich in der Götterwelt vollziehen.*" Mithin müssen auch die Götterhymnen „*als in Götterrolle gesprochene Götterrede bzw. als die irdische Wiederholung von Worten verstanden werden, die in der Götterwelt gesprochen werden*" (ASSMANN 1983a:27).[101]

In dieser kommunikativen Situation ist die ursprüngliche Funktion des Hymnus, sein ‚Sitz im Leben', zu suchen. Aus dem Zusammenhang einer als periodisch wiederkehrend empfundenen Krise infolge der Bedrohung des Sonnengottes und damit der Weltordnung ergab sich die notwendige Kontinuität des Götterkults. Hier hatten die liturgischen Hymnen als integrierender Bestandteil dieses Kultgeschehens ihre Funktion: Sie halfen, die Katastrophe abzuwenden, indem mit ihrer Rezitation die Krise als behoben und der Lebenszyklus als geschlossen gefeiert wurde. In ihrem Hörbarwerden wurde das rituelle Kultgeschehen gewissermaßen protokolliert.[102]

> Mit dem Sieg des Sonnengottes feiern die Hymnen die Überwindung einer Krise, die alles Leben bedroht, und so allgemeiner Betroffenheit entspricht die Erleichterung, die im Jubel der Götter zum Ausdruck kommt. (ASSMANN 1983a:80)
>
> Das Reden von der Erschaffung von Mensch und Welt entsprang ... nicht primär der gedanklichen Reflexion, sondern dem praktischen Bemühen um Lebenssicherung. Diese existentielle Funktion zeigt sich am deutlichsten in der Verwendung von

98 Das kann natürlich nur für die mit solaren oder überhaupt kosmischen Aspekten versehenen Gottheiten gelten. In anderen Fällen kann man den Charakter des kultischen Umgangs mit der Gottheit meist nur mittelbar erschließen. Der Status des Eingeweihtseins könnte auch durch den Besitz der ‚Unterweltsbücher', die als zunächst königliche Totenliteratur aus dem Kontext des Götterkultes hervorgegangen zu sein scheinen, erreicht worden sein.

99 Vgl. die Einzelheiten bei ASSMANN (1990b:200-212.242 f., 1991a:67-90, 1991c:243-256, 2000b:170-184), v. a. zu dem vorausgesetzten *Wissen* des Königs, das erforderlich ist, um das Richtige zu tun, sowie bei JANOWSKI (2002b:118-120).

100 Vgl. ASSMANN (1970, 1983a:24-32, 1995a:17-26), BAINES (1994b). Bei diesem Text, der mittlerweile zehnfach – zwischen der 18. und 26. Dynastie (vgl. ASSMANN 1983b:48 f., 1991b:836-838, BETRÒ 1989 und BAINES 1994b) – belegt ist, handelt es sich nicht um einen Hymnus, sondern einen Traktat, der in bislang einzigartiger Weise vom König als Rezitator kultischer Sonnenhymnen spricht. Demnach sind die Kenntnisse über die Geheimnisse des Sonnenlaufes und das Einsetzen in die Königswürde durch den Sonnengott selbst Voraussetzungen, um den Sonnengott im offiziellen Tempelkult anrufen zu dürfen.

101 Vgl. auch ASSMANN (1972:114, 1995c:44-46) und JUNGE (1978:99-102) sowie oben das Zitat von C. GULIAN.

102 Diese Einschätzung findet sich bereits bei HORNUNG (1965a:173).

> Sch[öpfungs]motiven in Hymnen, Gebeten und Ritualen: Im Lobpreis des mächtigen Weltschöpfers und im Staunen über die Schönheit und Ordnung der Sch[öpfung] sollen der Bestand und die Sinnhaftigkeit der Welt gegen ihre drohende sinnlose Zerstörung gesichert werden; im Appell an den Menschenschöpfer möchte der bedrohte einzelne dessen schützende Fürsorge für sein Leben aktivieren, und die Vergegenwärtigung der Menschensch[öpfung] etwa in Geburtsritualen soll die göttliche Schöpferkraft bei schweren Geburten mobilisieren. (ALBERTZ 1992:1389)

Im Verlauf der 18. Dynastie setzte sich eine andere Gewichtung in der Auffassung vom Sinn des Hymnus durch. Die Hymnen waren nun nicht mehr allein magische Verklärung der kosmischen Vorgänge, sondern Danklieder, Ausdruck einer dankbar-bewundernden Anerkennung des kosmischen Wirkens der Gottheit. In jedem Fall ist aber zu bemerken, dass die Hymnen wohl niemals der eigentliche Ritualtext gewesen sein können, sondern diesen im Kontext des Kults umrahmten und kommentierten; dieser Unterschied muss beachtet werden, wenn im Folgenden von *kultischen Texten* und *Kulthymnen* die Rede ist.

J. ASSMANN (1999a:12, Tab. 2) hat den Ritualhandschriften eine speichernde Funktion beigemessen; doch kann diese bestenfalls sekundär gewesen sein. Viel wichtiger muss doch die verewigende „*Fixierung des Kommunikationsaktes*" zwischen Gottheit und König/ Priester gewesen sein, um dessen „*symbolische Iteration*" (ebda., 6), seine Performativität, zu gewährleisten.

Wirkliche Kulthymnen, die sich ausweislich ihrer erhaltenen Form als in einem liturgischen Ablauf verwendet einstufen lassen, sind aus Ägypten nur wenige überliefert. Trotz ihrer rhetorischen und stilistischen Gestaltung, die ihnen das irreleitende Attribut „*literarisch*" (J. ASSMANN 1999a:407 u.ö.) eingebracht hat[103], müssen die *Amun*-Hymnen aus Kairo und Leiden ebenso wie der ‚Nilhymnus' unbedingt als kultische Texte betrachtet werden. Mit Sicherheit dazu gezählt werden können für den in dieser Untersuchung interessierenden Zeitraum die Berliner Kulthymnen oder für die folgende Epoche die Strasbourger Hymnen an *Sobek-Re* (Papyrus Strasbourg 2+7). Die Hymnen an den Wänden der perserzeitlichen sowie ptolemäer- und römerzeitlichen Tempel sind nur insofern kultischer Funktion zuzuordnen, als sie in Stein umgesetzte Kopien von Ritualhandschriften darstellen. Gerade die Setzung in Stein aber macht eine praktische kommunikative Funktion dieser Texte im Ritual eher unwahrscheinlich; zudem erwecken die Texte in ihrer Anordnung und Menge den Eindruck, sie seien zu einem gewissen Teil auch eine monumentale Bibliothek geworden.[104] Die Folgerung A. BARUCQs (1974:55 f.), die Wände der Tempel von Karnak, Luxor und der thebanischen Westseite hätten bereits im Neuen Reich Hymnen getragen, scheint nicht zulässig zu sein. Die Ausnahmen – die Texte des täglichen Tempelrituals im Tempel *Setis* I. (1290-1279 v. Chr.) in Abydos und die Hymnen an *Min* in den Totentempeln *Ramses*' II. (1279-1213 v. Chr.) und *Ramses*' III. (1187-1156 v. Chr.) in Theben-West (GAUTHIER 1931:178-203.230.250) – können vielleicht dahingehend erklärt werden, dass sie jeweils Be-

103 Vgl. dazu unten S. 49 m. Anm. 142.

104 Vgl. die Diskussion unten S. 263 und 274.

standteil größerer ritualtextlicher Zusammenhänge sind. Man muss also wohl davon ausgehen, dass in Einzelfällen bereits während des Neuen Reichs im Ablauf der kultischen Handlungen die Texte an den Wänden als Vorlage für die Rezitationen gedient haben. Aus diesen Zusammenhängen aber sind die Hymnen in den Spätzeittempeln häufig herausgetrennt, was den signifikanten Unterschied ausmacht.[105]

b. Repräsentative Texte

Die historischen Ereignisse während der ersten Hälfte der 18. Dynastie sowie die voraufgegangene Erfahrung einer politischen und möglicherweise auch kulturellen Fremdbestimmtheit – J. ASSMANN (1995b:288-290) hat das den „*Einbruch der Geschichte*" in Ägypten genannt – führten zu tiefgreifenden Veränderungen nicht nur des ägyptischen Geschichtsbildes, sondern auch des Gottes-, Königs- und Menschenverständnisses. Die Historie erschien den Ägyptern nun als eine Dimension göttlichen Wesens und Wirkens, die Götter – so musste es scheinen – manifestierten ihren Willen und ihre Macht in der Geschichte. Neben die kosmischen, kultischen und mythischen Aspekte des Göttlichen trat nun noch der historische. Es entstand die Vorstellung von einem ‚höchsten Wesen', „*das die Geschichte ersinnt und dessen planender Wille die Zeit und das, was sich in ihr ereignet, hervorbringt*" (ebda., 291).[106] In Ereignissen und Orakeln[107] konnten die Götter nun ihren Willen verkünden, konnten Wohl und Wehe, Gelingen und Scheitern des Einzelnen wie des ganzen Landes bestimmen. Der Mythos von der „*Geburt des Gottkönigs*" hat hier ebenso seinen Sitz wie die königlichen Legitimationsorakel.[108]

Fast mehr noch als das öffentliche Leben prägte das erweiterte Gottesverständnis das Leben des menschlichen Individuums. Gott griff nun auch unmittelbar in die persönliche Historie ein, das Schicksal des Einzelnen hing unauflöslich von göttlichem Willen und göttlicher Entscheidung ab. Der Mensch trat in ein neues, sehr persönliches und unmittelbares Verhältnis zu den Göttern und damit wohl wirklich in ein neues Zeitalter („*age of personal piety*"), wie J. H. BREASTED (1912:344-370) es ausdrückte. Die ältesten Schriftzeugnisse individuell erfahrenen und gelebten Gottesverhältnisses[109] stammen aus der frühen 18. Dynastie. In und vor ver-

105 Insgesamt gesehen ist die Grenzziehung zwischen kultischen und enzyklopädischen Tempelhymnen eine theoretische und mit dem zur Verfügung stehenden Text- und Belegmaterial nur selten exakt nachvollziehbar. Die Unsicherheit über den Funktions- und Verwendungsbereich etlicher Hymnen ruft schließlich auch das Problem ihrer Zuschreibung zu *literarischen* Texten hervor (QUIRKE 1996:381).

106 Vgl. auch ASSMANN (1991a:225-232).

107 Zur Problematik der Übertragung der mit diesem Begriff verbundenen Vorstellungen auf die ägyptischen Gegebenheiten vgl. RÖMER (1994:137) und ASSMANN (1996a:335 f.).

108 P. VERNUS (1995) hat v. a. die politisch-ideologische Dimension diesen neuen Gottesverhältnisses genau untersucht und damit die Rekonstruktionsarbeit J. ASSMANNs entscheidend vertieft und zugleich erweitert.

109 Ich halte die Terminologie „*personal piety*" bzw. „*persönliche Frömmigkeit*" trotz ihres Alters und ihrer weit verbreiteten Rezeption innerhalb und außerhalb der Ägyptologie für wenig geeignet, da sie in vielerlei Hinsicht zu restriktiv verwendet worden ist und wird und der Weite und

schiedenen Göttertempeln deponierte Votivgaben aus derselben Zeit und noch davor geben ebenfalls Ausdruck vom veränderten Verhältnis des Einzelnen zur Götterwelt.[110] Die Beleglage spricht ganz deutlich dafür, dass „*from the Second Intermediate Period onwards, the deities of the state cults came to be regarded as taking interest in the affairs of ordinary individuals*“ (PINCH 1993:355). Der Aspekt Gottes als ethische und soziale Instanz, die ja ein individuelles Gottesverhältnis erst ermöglicht, war sogar schon seit dem Mittleren Reich geläufig[111] und gewann seit der 18. Dynastie an Bedeutung. Auch die Phraseologie der Texte, die das spezifische Gottesverhältnis zum Ausdruck brachten, war in älteren, vor allem tempelkultischen Texten bereits vorgeprägt und erfuhr im Verlauf des Neuen Reichs eine Bereicherung. Über lange Zeit hinweg allerdings ist das Phänomen der individuellen Religiosität beziehungsweise dessen Explizierung innerhalb der Ägyptologie als Reaktion auf die Erfahrungen der „theologischen Revolution“ während der Regierungszeit *Amunhoteps* IV./ *Achnatons* interpretiert worden. Seit die Quellen bekannt geworden sind, die das Aufkommen dieses Phänomens mindestens an den Beginn der 18. Dynastie gerückt haben[112], wurde dieser Standpunkt dahingehend revidiert, dass die Frömmigkeitsbewegung durch die Ereignisse am Ende der 18. Dynastie den entscheidenden Schub für ihre zentrale Rolle im religiösen Gefüge der Ramessidenzeit bekommen hätte.[113]

Auffallend an der wissenschaftlichen Diskussion ist, dass die Frömmigkeitsäußerungen als eigenständige religiöse Strömung mit unklarem Ausgangspunkt betrachtet worden sind, verstanden als Reaktion auf die und Gegenbewegung zu den theologischen Entwicklungen der Amarnazeit, und nicht als elementarer Bestandteil universalistischer Schöpfungstheologie. Es handelt sich aber gerade n i c h t um ein „*Phänomen sui generis*“, wie ASSMANN (1983a:1 Anm. 1) und andere Autoren es immer wieder betrachtet haben. Nicht zuletzt forschungsgeschichtliche Konventionen sind wohl dafür verantwortlich, dass es in der Vergangenheit so schwer gefallen ist, hier Zusammenhänge herzustellen. Seit einem Jahrhundert ist es in der Bi-

Bedeutung des dahinter stehenden Gottesbildes nicht mehr gerecht zu werden scheint, wie auch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden soll. S. BICKEL (2002:66) hat die alternative Bezeichnung „*religiosité individuelle*“ vorgeschlagen (vgl. bereits VERNUS 1977:152: „*religion personelle*“), die ich gerne aufgreife und in der deutschen Übertragung ‚*individuelle Religiosität*‘ fortan verwende (so auch BICKEL 2003a:31.44). Dabei muss das Reden von individueller Religiosität eine Differenzierung der beiden symbiotischen Aspekte *individuell e r lebter und erfahrener* Religiosität und *offiziell g e lebter und bezeugter* Religiosität beinhalten.

110 Vgl. bspw. PINCH (1993:21-24); allgemein zu der gemeinhin als „*persönliche Frömmigkeit*“ behandelten Thematik und ihren Ausprägungsformen vgl. bspw. MORENZ (1960:107-116), FECHT (1965), ASSMANN (1978, 1979b, 1983a:264-286, 1989b:68-82, 1991a:258-274, 1995a:190-210, 1997b, 2000a:109-132), BRUNNER (1982, 1983:103-118), BAINES (1987, 1991b:172-198), JANOWSKI (1989:112-174), GUGLIELMI & DITTMAR (1992), BICKEL (2003a), ROULIN (2003).

111 Vgl. ‚Lehre für *Merikare*‘ und ‚Bauerngeschichte‘: S. HERRMANN (1977:269-273), ferner SADEK (1987:5-10).

112 Dazu im Einzelnen POSENER (1975), auch ASSMANN (1991a:225-232) und KUCHAREK (2000) sowie die Belege bei BRANDL (2001).

113 Vgl. v. a. ASSMANN (1983a:264, 1991a:259.265); vgl. auch unten S. 79 m. Anm. 224.

belwissenschaft üblich, bei der Thematisierung von „*Staatsreligion*" und individueller Religiosität („*persönlicher Frömmigkeit*") von zwei verschiedenen „*Religionen*" zu sprechen.[114] Offenbar haben sowohl bereits J. H. BREASTED für Ägypten als auch 60 Jahre nach ihm R. ALBERTZ (1978) für den palästinischen Raum und Mesopotamien unter dem Eindruck dieses pluralistischen Ansatzes gestanden.[115]

Ab Beginn der 19. Dynastie also entwickelten sich die Ausdrucksformen der persönlichen Gottesbeziehung rasch und entfalteten eine eigene Phraseologie und ein ganzes Corpus von Gebets- und Hymnentexten, wie zahllose Zeugnisse, welche teilweise bis in das späte Neue Reich datieren, belegen.[116] In diesen Texten wandte sich der Einzelne – auch als Verstorbener noch – an seine persönliche Schutzgottheit, mit Bitten um rettende Hilfe und gnädige Bewahrung in Notsituationen, oder aus Dankbarkeit über bereits erfahrene Hilfestellungen.[117] Während die rituelle, tägliche Epiphanie der Gottheit in der Verborgenheit des Tempelinneren geschah und nur einige Priester ihrer gewährtig und teilhaftig wurden, konnte der große Rest der Bevölkerung Ägyptens nur auf die Prozessionsfeste hoffen, anlässlich derer das Kultbild das Heiligtum verließ und „*auf Erden*" der Menschheit erschien. Entlang der festgelegten Prozessionswege errichtete daher jeder, der die Möglichkeiten dazu hatte, ein Denkmal in Form einer Statue oder einer Stele mit Gebetstexten darauf. So glaubte er, für sich die Teilhabe am Prozessions- und Kultgeschehen, an den Opfergaben und Gottesorakeln sichern zu können. Überdies war eine Gelegenheit geschaffen, die Kommunikation mit der Gottheit und damit das persönliche Verhältnis zu ihr öffentlich zu machen.[118] Aufgabe und Funktion dieser Texte wa-

114 Vgl. bspw. den Forschungsüberblick bei ALBERTZ (1978:14-16).

115 Die Übernahme dieses Ansatzes durch J. ASSMANN in verschiedenen Arbeiten hat den ägyptologischen Umgang mit der Thematik nachhaltig geprägt. Das Festhalten an dieser Einschätzung ist umso erstaunlicher, als ASSMANN (1991a:97) den „*Kosmos als Dimension der Gottesnähe*" bezeichnet und damit eine Verbindung zwischen den Größen *Gottesnähe* und *Schöpfung* hergestellt hat.

116 Diese relative textuelle Eigenständigkeit darf freilich nicht, wie bisweilen geschehen, überbewertet werden. Die gesamte individuelle Religiosität wurde in dem von den Staatskulten und offizieller Religion gesteckten Rahmen gelebt (vgl. PINCH 1993:356-360) und hat mit verschwörerischer Untergründigkeit nichts zu tun. Elemente und Motive der einschlägigen Texte sind, wie zu zeigen sein wird, aus bereits altbekannten Gattungen entlehnt; neu sind lediglich ihre Komposition und ihre zunehmende Emphatisierung ab der 18. Dynastie.

117 Dass sich die göttliche Zuwendung v. a. an „*sozial Schwache*" gerichtet habe, ist eine häufig zu lesende (bspw. KOCH 1993:358), nichtsdestoweniger aber unzutreffende Feststellung. Man vergegenwärtige sich nur, dass die entsprechenden Textzeugnisse Stelen und Statuen entstammen, deren Herstellung nicht unerhebliche finanzielle Mittel erfordert haben wird. Darüber hinaus ist nicht davon auszugehen, dass es „*sozial Schwachen*" möglich war, eigene Denkmäler innerhalb der Tempelmauern zu errichten.

118 Die meisten dieser „*Huldigungen*" (so hat J. ASSMANN (zuletzt 1999a:10) den Begriff *j3w* übersetzt und ihn in Gegensatz zu dem kultisch verwendeten Terminus *dw3.w* bzw. *dw3.t* „*Anbetung*" gesetzt; vgl. auch BARUCQ 1974:53; besonders für die jüngeren Texte lässt sich die Differenzierung nicht mehr aufrecht erhalten) enthalten also neben den hymnischen auch biographische Elemente.

ren in erster Linie, das persönliche Verhältnis des Denkmalstifters zu einer oder mehreren Gottheiten für Zeitgenossen und Nachwelt zu *repräsentieren*. Darüber hinaus sollten soziale und berufliche Stellung, kennzeichnende Charaktermerkmale oder herausragende Ereignisse dokumentiert werden, sodass das ehrende Andenken an den Stifter gesichert war.[119] Die *adorative* Verwendungsfunktion, die man dieser Denkmälergruppe zuzuordnen neigt, ist also nur ein Teilaspekt der Repräsentation: Die Abbildung der Adoration einer Gottheit in Wort und Bild hatte zum Ziel, das spezifische Gottesverhältnis des abgebildeten Beters zu repräsentieren.

Wohl die Mehrzahl der privaten Statuen aus dem Neuen Reich und späteren Epochen, deren Inschriften Gebete und Hymnen an einzelne oder mehrere Gottheiten enthalten, stammen aus den äußeren Bereichen der Tempel, auch wenn sie dezidiert Sonnenhymnen tragen. Sie waren an der Peripherie der Prozessionswege aufgestellt, sollten mithin als sekundäre Kultempfänger fungieren und so die Versorgung ihres Stifters bereits im Diesseits, spätestens aber im Jenseits garantieren. Später traten noch Funktionen als Mittlerfiguren und Empfänger von Totenopfern hinzu. Bei den Stelen dagegen ist es schwerer zu entscheiden, ob sie in den Tempel- oder in den Grabzusammenhang gehörten. Wie auch für die späteren Epochen wird hier eher pragmatisch dem Umstand Rechnung getragen, dass die Stelen kaum im archäologischen Kontext des Tempels, gelegentlich aber sicher im Bestattungsbereich nachweisbar sind. Bis zum Ende der 18. Dynastie konnten die Inhalte der Texte auf den repräsentativen Denkmälern sowohl von der alten, konstellativen Theologie als auch von der ‚neuen' solaren Theologie und dem individuellen Gottesbild geprägt sein.[120] Mit Beginn der Ramessidenzeit trugen die Stelen und Statuen schwerpunktmäßig Gebetstexte und biographische Inschriften mit teilweise weisheitlichen Elementen, die bis dahin nicht gebräuchlich waren.

c. Enzyklopädische Texte

Mit dem Begriff der *enzyklopädischen* Texte[121] soll zunächst die von ASSMANN (1994c:41, 1996c:71) vorgenommene Distinktion in „*Bildungs-*" oder „*edukative Literatur*" und „*Wissensliteratur*" aufgehoben beziehungsweise unter einen Oberbegriff gestellt werden. Denn die der Erziehung dienenden Texte müssen in Ägypten wie anderswo zwangsläufig Bestandteil von – teilweise kanonisierter[122] – Wissensliteratur gewesen sein; sie waren schließlich wissensvermittelnd. Unter enzyklopädischen Texten sind also sowohl wissenschaftliche und weisheitliche als auch literarisch geformte Texte zusammengefasst. Somit sollte auch der von ASSMANN

119 Vgl. hierzu ASSMANN (1987, 1990b:109-113) und HACKLÄNDER-V. D. WAY (2001:119-145), auch unten S. 56 zum ‚monumentalen Diskurs'.

120 Vgl. bspw. die bei LALOUETTE (1963a, 1963b) und STEWART (1967b) publizierten Denkmäler.

121 Der Terminus „*enzyklopädisch*" bzw. „*encyclopedic*" ist insbesondere von A. LOPRIENO (1996a:54, 2003b:139 f.), dem Konzept des Semiotikwissenschaftlers U. ECO folgend, in die Ägyptologie eingeführt worden (vorher bereits BAINES 1991a:102).

122 Zur Diskussion um den *Kanon*-Begriff in der Ägyptologie vgl. zuletzt die klare Analyse von N. SHUPAK (2001).

(1996c:68-72) auf „*(auswendig) zu lernendes*" Textgut beschränkte Begriff des ‚kulturellen Textes'[123] ausgeweitet werden auf eben solche „*Texte, in denen eine Kultur die gültige, verpflichtende und maßgebliche Formulierung ihrer Weltansicht ausgedrückt sieht*" (ebda., 68).

Akzeptiert man die weitgefasste Definition der enzyklopädischen Literatur, etwa in Opposition zu dem Corpus ausschließlich alltagsrelevanter Verwaltungs- und Brieftexte, und schließt, wie postuliert, beispielsweise auch weisheitliche und etliche religiöse Texte ein, ist der Bezug zum Verwendungsort *Tempel* schnell hergestellt. Über die Rolle der Tempel als Verwendungsort von Texten hinaus waren sie für Produktion, Pflege und Archivierung wohl nahezu a l l e r Texte, die nicht ausdrücklich alltäglichen oder bürokratischen Charakter hatten, von eminenter, ja existenzieller Bedeutung. Denn zumindest den größeren Tempeln war jeweils eine *pr-ꜥnḫ* genannte Institution angegliedert, welche die Verantwortung für das textliche Erbe Ägyptens hatten:[124]

> Das L[ebenshaus] war weder ein bloßes *scriptorium* noch eine Gelehrtenschule, sondern das in ihm geschaffene und tradierte Schrifttum war vielmehr dem Zweck untergeordnet, die gesamte Schöpfung zu erhalten. (WEBER 1980:956)[125]

Das *pr-ꜥnḫ* muss demnach der Ort gewesen sein, wo bereits in ältester Zeit die uns geläufigen Textcorpora der Pyramidentexte, Sargtexte und des Totenbuchs konzipiert und tradiert, wo theologische Konzepte und Ideen reflektiert und textuell ausgearbeitet wurden, wo schließlich ein beträchtlicher Teil der wissenschaftlichen und der größte Teil der weisheitlichen Texte aufbewahrt und gepflegt wurde.[126] Ei-

123 Diese Begrifflichkeit und das dahinter stehende Konzept hat ASSMANN von dem Kulturanthropologen Cl. GEERTZ übernommen und in die Ägyptologie übertragen.

124 Vgl. zur Rolle und Funktion des *pr-ꜥnḫ* grundsätzlich GARDINER (1938), zuletzt QUIRKE (1996:394-398), FRANKFURTER (1998:238-264) und MORENZ (2001). – Die Übersetzung des ägyptischen Terminus mit „*Lebenshaus*" bzw. „*house of life*" etc. halte ich für fragwürdig. Vielmehr muss man den ursprünglich durch das Schriftzeichen ☥ abgebildeten Gegenstand in Betracht ziehen, einen Riemen oder eine Schlaufe aus Stoff oder Leder, der zu verschiedenen Zwecken verwendet wurde (Sandalenriemen, Kleidung, Schmuck; vgl. die zahlreichen Belege in Darstellungen und Inschriften bei LACAU (1906:158) und MONTET (1925:109-113). Demnach wäre das *pr-ꜥnḫ* ein „*Riemenhaus*" o. ä., bezogen auf die Vorrichtung, mit der die Schriftrollen zusammengehalten wurden. Zu einem unbekannten Zeitpunkt muss sich die Bedeutung von *ꜥnḫ* auf das (gerollte) Schriftstück selbst ausgeweitet haben (vgl. *Wb.* I, 204,17) – ein grundsätzlich nicht ungewöhnlicher Vorgang –, sodass mit *pr-ꜥnḫ* schließlich ganz schlicht das „*Haus der Schriftrollen*" bezeichnet worden sein könnte (so schon VYCICHL 1983:195 und zuletzt MORENZ 2001:77 f.).

125 Eine ganz ähnliche Funktion der Tempel hat bereits E. OTTO (1954:123 f.) vermutet. – Im pSalt 825 ist ein aus dem *Osiris*kult stammendes „*Kontinuitätsritual*" (ASSMANN 1995b:284) zur Abwehr des drohenden Chaos enthalten, welches explizit mit dem *pr-ꜥnḫ* von Abydos als wirksames Medium gegen das drohende Unheil in Verbindung gebracht wird (vgl. DERCHAIN 1965a).

126 Wenngleich nicht mit absoluter Sicherheit belegbar, so ist doch die Sammlung der Texte und auch verschiedener kanonischer Richtlinien zur Gestaltung architektonischer und skulptureller Formen in ‚*Musterbüchern*', die als verbindliche Vorlagen für die Dekoration von Tempel- und Grabwänden sowie die Erstellung von Papyrushandschriften dienten, im *pr-ꜥnḫ* anzunehmen; vgl. dazu SCHENKEL (1977a, 1996b:148-150), MÜLLER (1982), DER MANUELIAN (1983,

ne dieser „*Textschmieden*" gerade für die Funerärliteratur scheint Hermopolis gewesen zu sein; etliche Kopien von Totenbuchsprüchen bezeugen in einem Vor- oder Nachsatz, dass sie von einer in Hermopolis, meist im Tempel des *Thot* gelagerten Vorlage abgeschrieben seien (GESTERMANN 1995:92 m. Anm. 27, 1998a:83 f.). Die zentrale Bedeutung des dort ansässigen Archivs kommt auch in anderen Quellen zum Ausdruck, so etwa in der ersten der beiden demotischen ‚*Setna*'-Erzählungen (Papyrus Kairo CG 30646), in der für den Prinzen *Naneferkaptah* ein von *Thot* persönlich geschriebenes, magisches Buch eine wichtige Rolle spielt und jener alles einsetzt, um in den Besitz dieses Buches zu kommen. Auch in einer der Episoden des ‚Papyrus Westcar' (Papyrus Berlin 3033) ist es König *Chufu* (*Cheops*), der sich Informationen aus eben jenem Tempel in Hermopolis für den Bau seines Grabdenkmals erhofft. Im Text der sogenannten ‚Hungersnotstele' sucht der Weise Imhotep nach Anfrage des Königs *Djoser* im Archiv des *Thot*-Tempels nach dort hinterlegten Quellen über die Nilüberschwemmung. Die in diesen Texten geschilderten Umstände, denen sich selbst Mitglieder der königlichen Familie bei den Informationsbeschaffungen konfrontiert sehen, reflektieren die Unzugänglichkeit des priesterlich-theologischen Wissensvorrats vor der Spätzeit.[127] Gleichzeitig sind es sozial niedrig stehende Personen, denen der Zugang zum Wissen möglich wird.[128] Interessant ist das sehr späte Entstehungsdatum dieser Texte (Ausnahme pBerlin 3033), die den Zeitpunkt des erzählten Stoffes alle in eine frühe Vergangenheit setzen.[129]

Im *pr-ꜥnḫ* wurden aber nicht nur die Texte zum liturgischen Gebrauch komponiert und redigiert, sondern es handelte sich um Zentren wissenschaftlichen Arbeitens und geistiger Produktivität; theologische, medizinische, astronomische, geo-

1985:107-112, 1994:1-59), RÖßLER-KÖHLER (1991a), KAHL (1999:283-291). Anders als es der Großteil dieser Beiträge suggeriert, hat es bereits lange vor der Spätzeit solche Musterbücher gegeben. Erst der auffällige Rückgriff auf weitaus ältere Vorlagen während der Spätzeit jedoch hat deren Existenz diskutabel werden lassen; sinngemäß schon SCHENKEL (1996b:150): „*Was die ‚Kopien' der Spätzeit angeht, so ist also nicht eigentlich das Kopierwesen das Auffällige und Neue, sondern daß man sich intensiver mit den Archiven befaßte, offenbar Archivstudien betrieb und auf diese Weise nicht ... nur das ‚zuoberst' liegende neuere Material in die Hände bekam, sondern auch die etwas älteren Archivbestände.*"

127 Zur Rolle von *Thot* in Verbindung mit ‚hermetischem' Wissen vgl. FOWDEN (1988:57-68).

128 Auch für Theben lässt sich nach GESTERMANN (1998a:93.98, 2002:242, vgl. auch MOSHER JR. 1992) ein Tempelarchiv rekonstruieren, welches Vorlagen für die Ausschmückung der spätzeitlichen Grabkomplexe im Assasif auf der thebanischen Westseite lieferte. Eine weitere Tempelbibliothek hat J. KAHL (1999:283-335) in Assiut vermutet. Demnach hat die Auswertung v. a. biographischer Grabinschriften ergeben, dass diese Bibliothek möglicherweise über zwei Jahrtausende hinweg konsultiert worden ist; vgl. auch ROCCATI (1993); zu Saqqara als einer möglichen „Textschmiede" vgl. KAHL & V. FALCK (2000:223-225.226 f.). Einen wenn auch vagen und sehr späten Hinweis auf eine möglicherweise sehr alte Tempelbibliothek liefert der spähieratische pBerlin 23071 vso.; vgl. BURKARD (1990:118).

129 Dazu VERHOEVEN (1999a:263 f.), LOPRIENO (2001:120-124, 2003a:150-152).

graphische und mathematische Kenntnisse wurden dort erworben, in Bibliotheken gesammelt und an folgende Generationen weitergegeben.[130]

> In these centers of learning, a variety of disciplines were pursued: mythology, liturgy, iconography, arithmetic, geometry, law, medicine, astronomy, the interpretation of dreams, the study of the Nile and its inundation, and all other sciences pertaining to Egypt: geography, topography, history, and philology. (FINNESTAD 1997:228)

> Libraries contain literary, historical, and scientific texts. ... The best-attested types of texts are omens, incantations, and lexical lists. ... Also well attested are incantations and incantation rituals, which were used to counteract evil, sickness, and bad omens. Medical texts and prescriptions were used for the treatment of sickness. Religious, or more strictly speaking, literary texts included epics, myths, hymns, prayers, and lamentations. There are also rituals or descriptions of festivals, as well as cultic inventories.
>
> Objects with historical texts were normally built into the walls of monumental buildings. Historical texts were, on occasion, placed in libraries; there are royal annals, treaties, laws, and occasionally special types, such as regulations of palace and harem life.
>
> Frequently attested are the different types of lexical lists in use for the proper writing of cuneiform. Related categories are the grammatical lists and ... the alphabets. Other lists include god-lists and several scientific texts. Mathematical, astronomical, and astrological texts are attested in some of the libraries. Some school or exercise texts many[sic!] be preserved in libraries, and large amounts of such texts have been found in buildings used as schools. (PEDERSÉN 1998:271)[131]

Wenigstens für die ptolemäischen und römischen Epochen weiß man sicher, dass es Tempelbibliotheken (*pr-md͟ȝ.t „Haus der Bücher“*) gegeben hat.[132] In Et-Tod, Edfu und Philae sind sogar Räumlichkeiten – allerdings nur von geringer Größe – erhalten, die als solche gekennzeichnet sind[133], in Elephantine bspw. deuten eine große Menge von Papyrusfunden ausschließlich religiösen Inhalts aus dem ganzen ersten vorchristlichen Jahrtausend und darüber hinaus darauf hin, dass sie einer Tempelbibliothek entstammen (BURKARD 1994:100-102). Auch in Tebtynis, Tanis und vielleicht Heliopolis[134] haben sich Reste von Tempelbibliotheken aus ptolemäischer bzw. römischer Zeit gefunden.[135] Ähnlich lässt sich wohl auch der Fund Dutzender

130 Vgl. dazu ausführlich SAUNERON (1988:119-179).

131 Das für Bibliotheken aus den die Keilschrift verwendenden Kulturen geltende Zitat kann ohne Zweifel auf die Situation an ägyptischen Tempelbibliotheken übertragen werden, unter der Voraussetzung der unten getroffenen Entscheidung, die Bibliothek als Instititution nicht vom Archiv zu trennen.

132 Vgl. zum Thema im Einzelnen WEBER (1969), WESSETZKY (1975, 1977), BURKARD (1980), GRIMAL (1980), SAUNERON (1988:142-145), OSING (1997) und zuletzt – sehr knapp – KAHL (1999:290 f.).

133 Vgl.im einzelnen WESSETZKY (1984), GRIMM (1989), THIERS (2004).

134 Von dort vielleicht sogar Reste einer Bibliothek aus der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr.: SAUNERON (1970:VIII f.), MORENZ (1996:84).

135 Vgl. OSING (1998:19-23.*passim*); weitere Verweise auf Sekundärliteratur zu diesen Textcorpora oben S. 33 Anm. 81.

demotischer Papyri in der Tiernekropole von Saqqara-Nord (SMITH & TAIT 1983) sowie in Orten des Fayum[136] erklären.[137]

Man geht sicherlich nicht zu weit in der Annahme, dass die Bibliotheken unter der Aufsicht des jeweiligen *pr-ꜥnḫ* standen. Allerdings ist die Distinktion zwischen *Bibliothek* und *Archiv* gerade für den Tempelbereich in den altorientalischen Kulturen überhaupt noch nicht restlos geklärt (VEENHOF 1986:4). Der hier benutzten Verwendungsweise liegt die relativ weitgefasste Definition K. R. VEENHOFs (ebda., 7) zugrunde, nach der Archiv

> … a designation of what archival science calls a ‚fonds d'archives', that is ‚the total of records accumulated during the time a particular task was performed by any institution or person', to which some would like to add ‚and still present with those who made them out or used them', …

ist. Dieser Sachverhalt trifft eben nicht nur für *„einzelne Büros und Verwaltungen"* (HELCK 1975b:422) zu, sondern auch für das *pr-ꜥnḫ* jedes Tempels, dessen *„particular task"* die Ermöglichung einer Kommunikation in zweierlei Richtung war und das zu diesem Zweck *„normally used and kept growing until the very moment they stopped"* (VEENHOF, ebda.).[138] Wesentlicher Bestandteil, ja Kern dieser Archivarbeit muss die *Bibliothek* gewesen sein, die Sammlung von Texten im engeren, physischen Sinn, auf der als Basis die verschiedenen intellektuellen Tätigkeiten des Archivierens im weiteren, VEENHOF'schen Sinn vollzogen wurden. Mithin wird das Bemühen, die möglicherweise der säkularen Realität entsprechende Trennung zwischen Archiv und Bibliothek in zwei Institutionen auf die Tempel zu übertragen, der vermuteten dortigen Situation nicht gerecht.[139] Für ältere Perioden gibt es rare Hinweise, dass den Tempeln Bibliotheken angeschlossen waren (BURKARD 1980).[140]

Die Tempel*bibliotheken*, vielleicht gar das *pr-ꜥnḫ* selbst, müssen in ihrer globalen Funktion, die sie zumindest während der Spätzeit und dann in der hellenistischen Epoche hatten, aus heutiger Sicht bereits als *loci communes* verstanden wer-

136 Krokodilopolis, Dime; vgl. bspw. REYMOND (1976, 1977) sowie allgemeiner BURKARD (1990:126 f.) mit näheren Angaben.

137 Bei dem mehrfach bezeugten *pr-ꜥ.w-nṯr*, dem *„Haus der Gottesakten"*, handelt es sich wohl um eine Unterabteilung des *pr-ꜥnḫ*, in der die Ritualbücher und Spruchsammlungen verwaltet und aufbewahrt wurden (HELCK 1975a:124).

138 Dieser weitgefasste Archiv-Begriff ist fraglos von M. FOUCAULT beeinflusst und ist auch von S. QUIRKE (1996) aufgenommen worden.

139 Vgl. bspw. die von PEDERSÉN (1998:3.262.271) angebotenen Definitionen, deren Dichotomie auf das *pr-ꜥnḫ* angewendet dessen Rolle verzerrt beschreiben würde. Der Autor kommt denn auch zu dem Schluss, dass *„this mixing of archival collections with library collections raises the issue as to whether there is, in fact, a valid reason to differentiate between the two"* (ebda., 279).

140 Vgl. den Bericht des *Diodor* über die *„Bibliothek des Osymandias"* im Ramesseum (DERCHAIN 1965b, WESSETZKY 1974). *Clemens Alexandrinus* (*Stromateia* VI.4, 35-37), hat sich sogar mit dem Inhalt einer ägyptischen Tempelbibliothek beschäftigt, die nach seinem Wissen mindestens 42 *„hochnotwendige"* Bücher enthalten musste; dazu FOWDEN (1988:57-68) und ASSMANN (1997a:321 f., 2000b:92-95).

den, als ‚Archiv-Bibliotheken' im Sinne G. W. LEIBNIZ', als „*une encyclopedie, ou science universelle enfermée en trois ou quatre chambres, dans laquelle on peut tout avoir qui fut d'usage*", von der galt: „*Or comme un Archif de même une Bibliotheque n'est pas pir estre lûe. Car elle ne doit servir que d'inventaire*", sondern hatte die Funktion eines „*soulagement de la memoire*" (zit. nach LEIBNIZ 1986:350.353). So beschrieb der große Gelehrte im November 1680 dem Herzog Ernst August seine Ideen und Vorstellungen von einer Bibliothek als einer „*alle Wissensgebiete umfassenden Fundgrube für jede nur denkbare Anfrage, als ein ‚Generalinventar' des Wissens*" (ebda., Kommentar d. Herausgeber).

Dieses gesammelte, enzyklopädische Wissen trug ab dem Neuen Reich zur Entwicklung eines identitätsstiftenden ‚kulturellen Gedächtnisses' bei und wurde – wohl nicht unbewusst – in den ‚monumentalen Diskurs' miteinbezogen, indem es zu großen Teilen kodifiziert, demotisiert und säkularisiert wurde: „*The scribes and scholars of the House of Life ... also participated in the construction and decoration of temples. The artists and decorators were under the supervision of the House of Life*" (FINNESTAD 1997:228 m. Anm. 137).

Die in Stein umgesetzten Hymnen aus den Tempeln der Spätzeit und der ptolemäischen und römischen Epochen müssen zumindest zu einem guten Teil der enzyklopädischen Verwendungsfunktion zugeordnet werden. Auch die Gruppe der als „*literarisch*" bezeichneten Hymnen aus dem Neuen Reich[141] müssen zumindest in ihrer sekundären Funktion als enzyklopädische Texte angesehen werden. Die hymnischen Textfragmente, die im Zusammenhang mit Schultexten und Alltagsurkunden überliefert sind, müssen ihrer Funktion nach wohl ebenfalls als enzyklopädisch bezeichnet werden. Ursprünglich als kultisch-liturgische Texte fungierend, wurden sie zu einem gewissen Zeitpunkt, vermutlich während der Ramessidenzeit, aufgrund ihrer stilistischen und textlichen Eigenschaften in den Rang klassischer Texte erhoben, galten als normiert-verbindliche Texte und wurden als solche zu edukativen Zwecken gebraucht. Sie wechselten also ihren ‚Sitz im Leben', indem sie aus dem hymnischen Diskurs in den literarischen Diskurs übernommen wurden.[142] Die Tatsache, dass etliche Quellen außerhalb der Tempelmauern aufgefunden worden sind,

141 ‚Nilhymnus', ‚Kairener *Amun*-Hymnus' (pKairo CG 58038), ‚Leidener *Amun*-Hymnen' (ppLeiden I 344 vso. und I 350), Hymnen der ppAnastasi und Chester Beatty; vgl. J. ASSMANN (1999a:407 u.ö.).

142 Vgl. dazu KNIGGE (2005:61). Auf diese Weise lässt sich auch das Problem der Kolophone am Ende einiger Hymnen erklären (LUISELLI 2003:348, 2004:38): Als *religiöse* Texte trugen sie mit Sicherheit zunächst kein Kolophon, wie PARKINSON (1991:95) noch angenommen hat, später als *literarische* Texte aber durchaus. – Diese Rekonstruktion literaturhistorischer Entwicklung will den Prozess freilich nicht mit einer erst spät stattfindenden Verschriftlichung gleichsetzen. Die Annahme eines älteren, *hymnischen* Diskurses gegenüber einem jüngeren, *literarischen* Diskurses impliziert keinesfalls eine orale Tradition der kultischen Texte. Der liturgische Gebrauch eines Textes erforderte in Ägypten fraglos seine schriftliche Niederlegung und Tradierung.

legt die Vermutung nahe, dass es sich bei ihnen um „Hausaufgaben“ der Schüler handelt.[143]

3.2 *GRAB*TEXTE

Das Grab war den Ägyptern mehr als nur Aufbewahrungsort für Verstorbene, mehr auch als nur ihr Denkmal. Im Grabmonument manifestierte sich die Schnittstelle zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen der Welt der Lebenden und dem Reich der Toten. Das Grab war somit auch der Ort der Kommunikation zwischen dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen einerseits und zwischen dem Verstorbenen und den Göttern andererseits (ASSMANN 1975a). Als solche Kult- und Anbetungsstätten hatten die Gräber eine den Tempeln vergleichbare Funktion.[144] Der Grabherr übernahm in seinem „eigenen Tempel“ die Rolle des Priesters, mit dem grundlegenden Unterschied freilich, dass er in eigener Sache vor die Gottheit trat, während die Tempelpriester stellvertretend für die Gemeinschaft des gläubigen Volkes die Rituale verrichteten.

Entsprechend dem Verwendungsort Tempel lassen sich auch für den des Grabes die kultischen, repräsentativen und enzyklopädischen Verwendungsfunktionen der dort vorzufindenden Texte ermitteln und den beiden kommunikativen grundlegenden Verwendungszielen *Verewigung* und *Speicherung* zuordnen.[145] Diese funktionalen Übereinstimmungen zwischen Tempel und Grab lassen die Frage nach dem Ursprung der in den Gräbern aufgezeichneten Hymnentexte aufkommen. Die aus seiner quantitativen Analyse gewonnene Einsicht ASSMANNs (1983b:XIX), zur Zeit der 18.-20. Dynastie könne keine *„sehr durchlässige Trennwand“* zwischen Tempeln und Privatdenkmälern bestanden haben[146], da sich in den Gräbern kaum jemals tempeltheologische Texte finden ließen, bedarf der Differenzierung. Das Fazit, zu welchem den Autor die große Anzahl Gräberhymnen geführt hat, *„im Neuen Reich, und nur in dieser Zeit, entfaltet sich außerhalb des Tempelkults eine reiche Hymnenproduktion“* (ebda.)[147], ist nicht weniger problematisch. Für das erste Diktum ist in Betracht zu ziehen, dass nur ein Bruchteil aller tempeltheologischer Literatur überhaupt erhalten ist. Verfügte man über mehr als das Dutzend Textquellen, die mit

143 Vgl. unten S. 51.

144 In den privaten Grabanlagen des Neuen Reichs in Saqqara und der Spätzeit in Deir el-Bahari/ Assasif wurde der Tempelaspekt der Gräber tatsächlich architektonisch, in Form einer Abfolge von Pylonen und Höfen, umgesetzt.

145 Die vier von ASSMANN (1983b:XVI) angenommen Funktionen des ägyptischen Grabes (*kultisch*, *kommemorativ*, als *Tor*, *religiös*) widersprechen der hier vorgelegten Systematik nicht, sondern erscheinen lediglich auf unterschiedlichen Ebenen: Auch die *„Tor-Funktion“* kann und sollte kultisch verstanden werden; vgl. auch ASSMANN (1991a:113-117).

146 Vgl. die ausführlichere Darlegung des Sachverhalts am Beispiel kultischer Texte bei ASSMANN (1983a:24-39, 1995a:17-30).

147 Vgl. allerdings ASSMANNs ältere Position dazu (1969:8 f., 1983a:2.22 f. m. Anm. 2). Die vom Autor (1983a:22-24, 1995a:17) vorgenommene Differenzierung in eine *„Innenseite“* und eine *„Außenseite“* des Sonnenkultes scheint aus den hier vorgelegten Gründen kaum möglich zu sein.

Sicherheit aus Tempeln stammen, könnte man erheblich mehr Zitate aus diesen Texten in den Privatgräbern finden. Die Untersuchung der verschiedenen, die universalistische Grundhaltung reflektierenden Texte aus Tempeln und Gräbern hat gezeigt, dass inhaltliche Elemente dieses Diskurses an beiden Orten unterschiedslos auftreten, die Menge der *wörtlichen Zitate* wohl gering[148], der *sinngemäßen Anspielungen* aber immens hoch ist.[149]

Hinsichtlich der zweiten Aussage, die natürlich von der ersten nicht zu trennen ist und deren Hinterfragung in einem Argumentationsstrang zu jener steht, ist es schwer zu glauben, dass Textproduktion, -redaktion und -rezeption an unterschiedlichen Orten, oder besser: Institutionen stattgefunden haben sollen. Wo sollte denn eine Hymnenproduktion außerhalb der Tempel vorzustellen sein? Sollte sich im Neuen Reich wirklich jeder Grabherr, der dazu „*in der Lage war*", sein eigenes Corpus an Sonnenhymnen zusammengestellt, ja sogar gedichtet haben, wie es ASSMANN (1983a:14, 1995a:8) offenbar vorgeschwebt ist? Ist es nicht plausibler, davon auszugehen, dass an den Tempeln die großen theologischen und liturgischen Texte mit den sie enthaltenen Hymnen so redigiert und bearbeitet wurden, dass sie den Anforderungen des Funerärbereichs genügten? Nicht anders ist es doch wohl mit den Hymnen des ‚Kapitels 15' des Totenbuchs geschehen, die aus ihrem ursprünglichen Zusammhang genommen und den veränderten Jenseitsvorstellungen gemäß neu kompiliert wurden. Von der 18. Dynastie an bis in die römische Zeit konnten die Totenbuchhymnen oder Teile daraus jederzeit auch in den Tempeln auftreten.[150]

Das Diktum ASSMANNs von der „*Trennwand*" zwischen Tempeln und Privatgräbern im Neuen Reich soll dahingehend eingeschränkt werden, dass sich diese Trennung vor allen Dingen auf *Formen* bezog, sie für die inhaltlichen Elemente aber sehr wohl durchlässig war, und zwar in beide Richtungen. In der Spätzeit wurde die Trennung auch für die Formen permeabel, ja löste sich schließlich wohl ganz auf. Ich stimme mit ASSMANN darin überein, von einer *Abgrenzung* der Tempel zu sprechen, kann aber seine gleichzeitige *Ausstrahlung* auf säkulare Lebensbereiche angesichts der textuellen Evidenz keinesfalls ausschließen. Dieses Ausstrahlen muss infolge der enzyklopädischen Funktion vieler ehemals kultisch relevanter

148 Zusätzlich zu den von ASSMANN (1983a:24 f.34-38, 1983b:XVIII f., 1995a:17.27-30) genannten Fällen wörtlicher Zitate von kultischen Texten in bzw. auf Privatdenkmälern lassen sich noch ooSenmut 48 und 49 und Stele London BM 1735 (= pBerlin 3055), TT 23 (HAIKAL 1985:362) und TT 192 (= pLeiden I 344 vso.) sowie das Grab des Horemheb in Saqqara (*KRI* III, 188 f. = pBerlin 3048) aufführen. Der Text aus TT 23 ist bereits auf einem Schrein aus der 12. Dynastie belegt. Weitere Texte und Motive, die in privaten Grabanlagen nicht zu erwarten wären, finden sich in TT 60 (12. Dynastie) und TT 61 und 131 (18. Dynastie: ‚Sonnenlitanei', ‚*Amduat*'; Näheres bei MORENZ 1996:59).

149 Eine anschauliche Bestätigung hierfür findet sich in der rekonstruierbaren Dekoration eines *Aton*-Tempels in Karnak, die den genauen Wortsinn etlicher Sonnen- und Schöpfungshymnen illustriert (KAMPP-SEYFRIED 2003:123 m. Abb. 1).

150 Vgl. bspw. die Beleglisten bei STEWART (1967c) oder ASSMANN (1969:165-169), auch CRUZ-URIBE (1988:116 m. Anm. 612).

Texte sogar intendiert gewesen sein. Wie sollten die Fragmente verschiedener Hymnen auf etlichen Ostraka aus Deir el-Medina[151] oder komplette Hymnentexte und andere religiöse Literatur zusammen mit ‚Schülerhandschriften‘ oder gar Abrechnungen auf e i n e m Papyrusblatt (Papyri Chester Beatty IV, V, XVI u. a.)[152] anders erklärt werden können? Einen Sonderfall stellen etliche magische Texte dar, in denen bereits zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt hymnische Elemente aus ihrem ursprünglich kultischen Kontext herausgelöst und in profane, normhierarchisch niedriger stehende Zusammenhänge eingebunden wurden.[153]

a. Kultische Texte

Auch die Grabtexte dienten also einer mehrdimensional ausgerichteten Kommunikation. Ausdruck für die diesseitsgerichtete Kommunikation waren insbesondere die repräsentativen (auto-)biographischen Inschriften. Die Individualiserung der Jenseitsvorstellungen im Verlauf der 18. Dynastie rief andererseits ein zunehmendes Bedürfnis nach Kommunikation und Eins-Werdung mit der Ebene des Göttlichen hervor, denn der Verstorbene beanspruchte nun für sich eine Teilhabe am kosmischen Geschehen, namentlich die Teilnahme an der ‚Nachtfahrt der Sonne‘.[154] Für diesen Dialog mit der Götterwelt und das Zurechtfinden in der Unterwelt bediente man sich einer ‚geographischen Literatur‘, welche im Mittleren Reich in den letzten Sequenzen der Sargtextsprüche (‚Zwei-Wege-Buch‘) ihren Ausgang nahm und im Neuen Reich in verschiedenen Funerärtexten (‚*Amduat*‘, ‚Pfortenbuch‘) ihre Fortsetzung fand. Das Wissen um diese Texte und ihren Inhalt war für die Verstorbenen notwendige Voraussetzung, um in die Vorzüge des Totenkults gelangen zu können. Anders als im Alten Reich, wo der Vollzug des *Opferkults* der wichtigste Garant für ein Fortdauern im Jenseits bildete, wurden es im Mittleren und noch mehr im Neuen Reich *Wissen* (*rḫ*) und *moralische Integrität* (*jqr*), welche den Weg in ein ewiges Leben eröffneten (ASSMANN 1995c:47-56, 2001:505-514, HORNUNG 1999a:22-25).

151 Bspw. oLondon BM 5656, oTurin CG 57003 u. a.; vgl. den Index bei ČERNÝ & GARDINER (1957:34).

152 Bspw. pChester Beatty IV: Diese Handschrift enthält eine Sammlung von Liebesliedern und einen langen Hymnus an *Amun-Re-Harachti*, für den es keine Parallele gibt. Bemerkenswert ist der Umstand, dass der Text, der zweifellos seinen Ort ursprünglich im Tempelkult hatte, für einen Privatmann abgeschrieben worden ist und sich mithin in dessen Besitz befunden haben muss. Ausschlag gebend hierfür mögen etliche Textpassagen sein, in denen ein sehr enges Verhältnis zwischen dem Beter und seinem Gott zum Ausdruck kommt und die daher dem Text individuell-religiöses Gepräge verleihen. Vielleicht hatte der Inhaber *Mersachmet* als „*Vorzeichner (an einem Tempel) des* Amun“ Zugang zu liturgischen Texten und sich eine Vorlage verschaffen können, um sie später eigenhändig in seinem Grab an den Wänden zu verewigen.

153 Bspw. pLondon BM 10042: LANGE (1927b), pBerlin 15749: LUFT (1974), pHeidelberg Hieratisch 3: BURKARD & FISCHER-ELFERT (1994:199, #296); vgl. ferner DERCHAIN (1971:58-64).

154 Dazu ASSMANN (1983a:83-95, 1995a:57-70) und zuletzt (2001:247-254); vgl. zu den entsprechenden Textcorpora in den Königsgräbern ausführlich HORNUNG (1975-76, 1989, 1991), ROULIN (1996).

Wichtiger Bestandteil des Wissensvorrats war die Kenntnis der Hymnen, mithilfe derer man in den unmittelbaren Dialog mit der Sonnengottheit eintreten konnte. Bereits lange Zeit, bevor man dazu überging, in den Gräbern Sonnenhymnen anzubringen, war man sich der Wichtigkeit solcher Texte bewusst: Nahezu einzigartig ist der Hymnus an die Göttin *Hathor* im Grab der *Senet*, der Gemahlin des Wesirs *Antefiqer* in Theben-West (TT 60) aus der 12. Dynastie. Seine unmissverständliche Selbstreferenzialität (Textanordnung in Kolumnen, Schreibung in Kursivhieroglyphen)[155] und die ihn umgebenden Totenkultszenen lassen seine Bedeutung als jenseitsrelevant klar werden.

Bis zum Beginn des Neuen Reichs erhoffte man sich von dem dergestaltigen Kontakt mit den Göttern insbesondere das garantierte Fortleben im Jenseits, die Ausstattung mit allen dazu notwendigen Gütern und Gaben. Die Verschiebungen im religiösen Gefüge Ägyptens hin zu einer heliozentrischen Theologie im Verlaufe der 18. Dynastie führten nicht nur zur Einführung der Wanddekoration in den thebanischen Privatgräbern generell (POLZ 1995:41 f.), sondern auch speziell zu einer explosionsartigen Vermehrung von Sonnenhymnen in denselben Gräbern.[156] Denn es war nun speziell der Sonnengott, von dem das ewige Leben abhing:

> Die *Sonnenbahn* ist zur maßgebenden Hoffnung für das postmortale Fortleben geworden, und zwar sowohl die Tagessonne wie die nach dem „Sterben" von Westen nach Osten, zu neuem Aufgang fahrende Nachtsonne. Von nun an bleibt während der klassischen Zeit die Sonne das wichtigste Hoffnungssymbol ... . Am kosmischen Kreislauf teilhaben zu können, bedeutet „Unsterblichkeit", und seit den frühesten uns in Texten greifbaren Jenseitsvorstellungen begegnet uns dieser Wunsch, sei das Jenseits nun an den Sternenhimmel oder in die Unterwelt lokalisiert oder gar beides nebeneinander. (BRUNNER 1983:128 f.)

> Der schrecklichste Gedanke muß es dem Aegypter gewesen sein, im Tode Sonne und Luft entbehren zu müssen, und darum finden wir gerade in den Sonnenliedern immer wieder die Bitte ausgesprochen, nicht nur nachts in der Unterwelt die Sonne zu sehen, sondern auch aus dem Grab heraussteigen zu dürfen, um das Gestirn am Tage zu schauen und den „süßen Hauch des Nordwinds" ... einatmen zu dürfen. (SCHARFF 1922:10)

So ist schon vor 80 Jahren das Phänomen der Sonnenhymnen in den Privatgräbern des Neuen Reichs erklärt worden. Die Anbringung gerade im Eingangsbereich der

155 Vgl. zu dieser Aufzeichnungsform und ihren Implikationen MORENZ (1996:58-77); wohl schon die *Hathor*-Lieder in Gräbern des Alten Reichs (vgl. ALTENMÜLLER 1978:Dok. 3 & 7) belegen den Wunsch nach einer direkten Kontaktaufnahme mit der Göttin.

156 Die frühesten Sonnenhymnen in thebanischen Privatgräbern sind zeitgleich mit der Einrichtung von Sonnenheiligtümern in den Totentempeln von *Hatschepsut* und *Thutmose* III. sowie im Tempel von Karnak (‚Obeliskentempel'; Vorgängerbau des ‚*Taharqo*-Gebäudes') und der Bezeichnung Thebens als *Jwnw Šmꜥw* „*Südliches Heliopolis*". Das gleichzeitige Auftreten der neuen religiösen Phänomene im öffentlichen wie privaten Bereich spricht für eine geistige Bewegung großen Ausmaßes und lässt eine „Verordnung von oben", wie sie für die spätere *Aton*religion vielfach angenommen wird, unwahrscheinlich sein (so auch ASSMANN 1983a:11 f., 1983b:XIII f. und KOCH 1993:273); vgl. zur Rekonstruktion der religionshistorischen Vorgänge die Literaturangaben oben in Anm. 9.)

Gräber macht ihre Bedeutung als Schnittstelle und Übergangsbereich noch sinnfälliger: „*Durch die Anbetungsszene am Grabeingang wird dieser Ort des Aus-und-Eingehens durch den Toten religiös erhöht und interpretiert als Ort seines Umgangs mit dem Sonnengott*“ (ASSMANN 1983b:XVI). In den Grabanlagen der Spätzeit wurde der Eingangsgedanke auf nahezu alle Ein- und Durchgänge innerhalb der nun recht komplizierten Grundrisse der Grabanlagen übertragen; jeder Übergang in einen neuen (Grab-)Bereich erforderte seine eigene Eingangssituation und wurde mit Hymnen an den Sonnengott versehen (EIGNER 1984:191 f.).

Sowohl Beischriften zu einzelnen Bildszenen als auch darstellungsunabhängige Texte an den Grabwänden konnten rituelle Relevanz haben und mithin kultische Funktion ausüben. Daneben tragen verschiedene Grabbeigaben, unter ihnen insbesondere die Papyrushandschriften[157], kultische Texte. Durch die Mitgabe dieser Texte ins Grab und ihrer ideellen oder tatsächlichen Rezitation sollte dem Verstorbenen die Teilhabe am irdischen Sonnenlauf ebenso garantiert sein wie der Eintritt des Gestirns in die Unterwelt zu Beginn der Nacht, was einem Sonnenaufgang, einem neuen Morgen für die Jenseitsbewohner gleich kam. Zu den typischen Ritualtexten, deren Rezitation das Wissen des Rezitierenden und somit seine Eintrittsberechtigung ins Jenseits bezeugten, zählen die Hymnen an die Sonne aus dem sogenannten ‚15. Totenbuch-Kapitel‘, die sich vom Neuen Reich an bis in die Spätzeit auf etlichen Grabwänden und zahllosen Papyri belegen lassen. Insbesondere aus der Zeit nach dem Neuen Reich, der 21.-22. Dynastie, aus der sich kaum dekorierte Privatgrabmäler erhalten haben, sind etliche Totenbuchhandschriften sowohl mit längeren Sonnenhymnen als auch mit nur ganz kurzen Texten, dafür aber schön gestalteten Vignetten überliefert.[158]

b. Repräsentative Texte

Im weiteren Verlauf des Neuen Reichs verschwanden die biographischen und sonstigen realweltlichen Texte und Szenen weitgehend von den Grabwänden, das dekorative Repertoire beschränkte sich ab der 19. Dynastie auf religiöse Texte und Darstellungen – das Grab war zur reinen Anbetungsstätte geworden, in der der Verstorbene seinen Verkehr mit den Gottheiten, in deren Wirkungsbereich seine Existenz nach dem Tode ja gefallen war, verewigte (GNIRS 1996:233 f., HOFMANN 2004:129 f.). Der in Hymnen gefasste, verklärende Lobpreis der Götter war naturgemäß bestens geeignet, das Verhältnis des Toten zu ihnen zum Ausdruck zu bringen, zu festigen und – in Ausnahmefällen vielleicht – zu verbessern.[159] Versehen

157 Die Sonnenhymnen wurden üblicherweise an den Beginn der Totenbuchrollen gesetzt. Vereinzelt wurden auch im Neuen Reich schon Särge mit Sonnenhymnen beschriftet (vgl. bspw. EL-ALFI 1992).

158 Als Beispiel sei das kaum bekannte Fragment des Totenbuches des *Anchefenchonsu* aus der 22. Dynastie (pBerlin 3013; vgl. LEPSIUS 1849-59:Tf. 123) genannt; vgl. oben Anm. 2.

159 Zur Bedeutung verklärender Texte in der „sprachlichen Dimension“ des Gott-Mensch-Verhältnisses vgl. ASSMANN (1986b, 1991a:108-112.117-134); zur Analyse dieses Kommunikationsakts ASSMANN (1983a:40-53, 1995a:31-37).

mit Namen und Titel sowie einer begleitenden Bildszene, konnte sich der Grabherr mit diesen Texten identifizieren und so den höchstpersönlichen und ebenso höchstindividuellen Vorgang der Anbetung des Sonnengottes ausdrücken. Hinter diesem Bemühen stand der Wunsch nach einer gott-näheren Stellung des Verstorbenen, die sich auch in der aus anderen Gründen naheliegenden tempelhaften Ausgestaltung der Grabanlage verwirklichen sollte.

Der Wegfall nicht-religiöser Themen aus dem Dekorationsprogramm der Privatgräber indiziert allerdings nicht unbedingt einen „*epochalen Wandel des ägyptischen Grabgedankens*" (ebda.), sondern lediglich eine Ausweitung desselben bei gleichzeitiger Beschränkung des Text- und Szenenbestandes. Die Verehrung der Götter durch den Verstorbenen erhielt denkmalhafte Züge, wurde für die Lebenden nachvollziehbar, indem die Texte nun auch außerhalb der Gräber, an deren Fassaden und auf Stelen und Statuen, welche zum Kontext des Graboberbaus gehörig zu vermuten sind, angebracht wurden. Der angenommene denkmalhafte Aspekt dieser Texte schließt ihre enge Beziehung zur Sonne und damit ihre theologische Bedeutung keinesfalls aus (ASSMANN 1983b:XIII). Die repräsentativen Grabtexte vereinigten vielmehr eine doppelte funktionale Anforderung in sich und waren sowohl verewigend als auch speichernd.

Neben Hymnen an den Sonnengott mit sowohl konstellativen als auch universalistischen Elementen treten wiederum auch Texte mit dem Fokus auf der individuellen Religiosität in repräsentativer Funktion in und an den Gräbern auf, die die Fürsorge der Götter um die persönlichen Belange des Verstorbenen auch im Jenseits sowie die seiner Hinterbliebenen garantieren sollten. Andererseits konnte so gegenüber den Grabbesuchern ein Zeugnis über das vortreffliche Verhältnis des Verstorbenen zu den Göttern, deren Gunsterweisen und Hilfestellungen zu dessen Lebzeiten gegeben werden. Eine ganz ähnliche Funktion kam auch den *(auto)biographischen* Texten zu, welche die Loyalität des Verstorbenen zur jeweils zitierten Gottheit hervorheben sollten. Vor der Entsäkularisierung der Grabdekoration in der 19. Dynastie war es selbstverständlich der König, dem gegenüber die Loyalität in diesen Texten zum Ausdruck kam. Diese könig- beziehungsweise gottergebene Loyalität war unverzichtbares Merkmal der moralischen und ethischen Integrität, die ihrerseits freies Geleit ins Jenseits garantierte. Insbesondere in der Libyerzeit wurde sie zur vielbeschworenen Grundvoraussetzung kultischer Reinheit.

Während die repräsentativen Texte in den Gräbern des Neuen Reichs die kultischen Texte zahlenmäßig überwogen zu haben scheinen, verschwanden sie aus den Gräbern der Spätzeit nahezu völlig, traten jedoch massiv auf mobilen Textträgern, vor allem Statuen, auf.

c. Enzyklopädische Texte

Aus funerärem Kontext stammende Texte als enzyklopädisch zu identifizieren, ist schwierig. Wie verhält es sich mit den kleinen privaten „Bibliotheken", die den

Verstorbenen im Mittleren und Neuen Reich mit ins Grab gegeben wurden und die etliche religiöse Texte, auch Hymnen, enthielten?[160] Wollte man dem Toten nur sein Eigentum im Jenseits nicht vorenthalten, oder war es das Anliegen der Ägypter, die ‚kulturelle Identität' über den Tod hinaus zu wahren, indem man kanonisch gewordene Texte in den Gräbern deponierte? Die übergroße Fürsorge, welche die Ägypter dem jenseitigen Geschehen zukommen ließen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie in ihrer Lebenszeit nach größtmöglichen Ehren, Status und Komfort trachteten. Die persönliche Individualität, die jedermann seiner historisch-realen Existenz und Rolle verdankte, und die neben dem Namen an seine kulturelle Identität und Identifizierbarkeit geknüpft war, wurde im Leben des Ägypters und darüber hinaus als ungeheuer wichtig empfunden; sie galt es auch nach dem Tod auf ewig unbescholten zu bewahren.[161]

In diesem Sinne lässt sich den unter den Grabbeigaben gefundenen Texten durchaus eine enzyklopädische Funktion zuweisen, wenngleich diese nicht primär gewesen sein mag. Insbesondere solche Personen, die bereits zu Lebzeiten infolge ihrer Amts- oder Berufstätigkeit Zugang zu den sakralen Texten, namentlich zum *pr-ꜥnḫ*, hatten, besaßen die Möglichkeit, sich eine private Bibliothek von religiösen, aber auch weisheitlichen und wissenschaftlichen Schriften anzulegen und diese schließlich ihrem Grabinventar zuzuführen.[162]

> The libraries placed in private houses were created and owned by families with learned professions living in the houses, such as excorcists, priests, scribes, diviners, and singers. As a rule these professionals seem to have connections with temples or with the king. The professionals with private libraries are essentially of the same professions as those responsible for creating libraries in official buildings. (PEDERSÉN 1998:269)

Die kultischen Texte in den Spätzeitgräbern lassen allein schon wegen ihrer ebenso monumentalisierten wie kanonisierten Form kaum Zweifel daran aufkommen, dass ihre Funktion darüber hinaus – wenn nicht gar wesentlich – eine wissensspeichernde war. Diese Funktionserweiterung beziehungsweise -verlagerung lässt sich mit den Phänomenen und Tendenzen der Spätzeit erklären und ist am Dekorationszusammenhang, in dem sie stehen, deutlich ablesbar: Szenische Darstellungen, die den Verstorbenen anbetend vor dem Sonnengott abbilden, sind seltener geworden.

160 JANSEN-WINKELN (1994b:261), MORENZ (1996:142-158), DEMARÉE (1997) und LUISELLI (2003:350 f.); vgl. bspw. die ‚Ramesseumspapyri', die in einem Grabschacht der 12. Dynastie entdeckt wurden und unter denen sich neben weisheitlichen, medizinischen und magischen Texten auch zwei Hymnen an *Sobek* befinden (vgl. oben S. 17 m. Anm. 37).

161 Das Grab als „*Akt individueller Selbstdarstellung und Selbstbewahrung*" (ASSMANN 1983b:XI; vgl. GUKSCH 1994:1-4.27-39); zur Rolle des Grabes im ‚monumentalen Diskurs' vgl. ASSMANN (1987:208-213, 1988, 1990b:97-109, 1995b:27-32.86-92, 1996b, 1996c:68-72).

162 Vgl. auch oben S. 51. Man sollte allerdings vorsichtig mit der Schlussfolgerung sein, alle ägyptischen Textzeugnisse, die in Papyrushandschriften erhalten sind, stammten aus Privatgräbern, da dort die besten Konservierungsbedingungen geherrscht hätten (vgl. QUIRKE 1996:387.391, LUISELLI 2004:XIII). Eine solche Pauschalisierung würde die komplexen funktionalen Eigenschaften, welche die Texte und zumal die Hymnen besaßen, verkennen.

Häufig stehen die Texte recht abstrakt zwischen anderen, thematisch verschiedenen, und unterstreichen so ihren enzyklopädischen Charakter. Allerdings sind die Sonnenhymnen auch nicht selten an – ideellen oder tatsächlichen – Schnittstellen mit dem Sonnenlicht positioniert, an Türdurchgängen und in offenen Höfen.

II. Motiv- und textgeschichtliche Untersuchungen

1. Vorbemerkungen – Methode und Motivbegriff

Es ist versucht worden, sich dem Corpus der hymnischen Texte aus Ägypten zunächst in systematischer Perspektive zu nähern. Nach inhaltlichen Kritierien und/ oder archäologisch ermittelten Informationen können – so das Ergebnis der Überlegungen – die Texte idealerweise einem der beiden Verwendungsorte Tempel oder Grab zugeordnet werden. An diesen Orten können die Texte in drei hauptsächlichen Verwendungsbereichen vorkommen, die kultisch, repräsentativ und enzyklopädisch genannt werden. Dabei kann es, wie zu erwarten, zu Überschneidungen kommen – etliche Texte kamen in mehr als einem Bereich zum Einsatz, oder eine eindeutige Zuordnung lässt sich anhand der inhaltlichen Gestaltung nicht vornehmen.

Der hymnische Diskurs, der dieser Systematik zugrunde liegt, war nicht statischer Natur, sondern einem produktiven Veränderungsprozess unterzogen. Den Wandel, welchem die Texte im Laufe der Jahrhunderte unterworfen waren, im Rahmen dieses Diskurses nachzuvollziehen, ist das angestrebte Untersuchungsziel. Ein Schritt hin zur Verwirklichung dieses Ziels besteht nicht nur in der Berücksichtigung der Diskurs*ebene* der jeweiligen Texte und Textausschnitte[163], sondern auch die Frage nach ihrem *redaktionellen Hintergrund* muss Berücksichtigung finden. Woher bezog und wie produzierte der jeweilige Beleg beziehungsweise die jeweilige Inschrift ihre Textvorlage[164], welche Vorlagen könnten benutzt und gegebenenfalls überarbeitet worden sein? Aufmerksam muss beobachtet werden, wie sich die jüngeren Rezeptionen tempeltheologischer Texte gegenüber den älteren Vorlagen verhalten und wie die Wechselwirkung dieser Texte mit privaten Denkmälern aussieht.

Da auf die Darstellung und Auswertung der Fülle von Texten und ihren Belegen, ihrer Varietät hinsichtlich Inhalt und Struktur nicht verzichtet werden soll und kann, müssen andere Kriterien für ihre Auswahl gefunden werden. Neben dem ersten, bereits erläuterten *zeitlich* motivierten Argument ist auch das zweite, *inhaltlich* orientierte Auswahlkriterium bereits in der Grundüberlegung der Untersuchung angelegt: Bearbeitet werden vorrangig Texte, die den *universalistisch*[165] geprägten

163 Die ägyptologische Berücksichtigung der diversen Diskursebenen ist ungleich jünger als die Erforschung der *Traditionsgeschichte* in der alttestamentlichen Wissenschaft.

164 Die Unterscheidung von *Inschrift/ Beleg* und *Text* hat J. ASSMANN (1983b:XI) im Anschluss an S. J. SCHMIDT (1973:144-164) in die Ägyptologie eingeführt; vgl. dazu ausführlicher JANSEN-WINKELN (1994b:9 f.), ASSMANN (1995e:18-22) und REICHE (1998:10-12.27-31).

165 Ich verwende diesen von J. H. BREASTED (1912:314-317) in die ägyptologische Religionsforschung eingeführten und von H. M. STEWART (1967c:35) zur Klassifizierung von Texten benutzten Terminus zur Charakterisierung der ‚neuen' Sonnentheologie, seiner Vorläufer und des dahinterstehenden Gottes- und Weltbildes. In Opposition dazu stand der konstellative Polytheismus, der bis zum Ende der 18. Dynastie parallel bestand und in der Folgezeit in der universalisti-

theologischen Diskurs reflektieren und seine Rezeption nach dem Neuen Reich bezeugen.[166] Neben den konstituierenden Kerngedanken des Diskurses, den Themen *Sonne* und *Licht* sowie deren Wirken auf und für die *Schöpfung*, soll die Tradierung von Konzepten und Motiven beobachtet werden, die bislang nicht oder nur selten mit dem universalistischen Gedankengut in Verbindung gebracht worden sind, die aber allem Anschein nach untrennbar mit ihm verbunden sind, wie vor allem der häufig isoliert betrachtete Bereich der sogenannten *‚persönlichen Frömmigkeit‘*.[167]

Die untersuchten Textpassagen sind, wo dies möglich war, ohne den quantitativen Rahmen der Untersuchung zu überdehnen, in ihrem Kontext belassen worden, um den jeweiligen Sinn eines Textes nicht zu *„dekonstruieren“*.[168] Wo in dieser Arbeit auf inhaltliche oder stilistische Parallelen in älteren oder jüngeren Quellen verwiesen wird, geschieht dies ausschließlich zum Nachweis eines motiv- und rezeptionsgeschichtlichen Kontinuums und mit allem Respekt vor den jeweiligen spezifischen Zeit- und Gattungszugehörigkeiten. Diese werden nach Möglichkeit für jeden Beispieltext einzeln diskutiert.

> Wenn man nicht von einer unstrukturierten Formulierungsmasse ausgeht, sondern von distinkten Traditionen theologischer Diskurse, dann wird man vor allem nach Motiven und Parallelen von diagnostischem Wert Ausschau halten, Leitmotiven, die helfen, den Text in einer dieser Traditionen zu verorten. (ASSMANN 1994a:101)

Von diesem Vorgehen ist die vorliegende Untersuchung gekennzeichnet. Wenn die verschiedenen Motive und Thematiken[169] hier dennoch in einer einzigen Analyse zusammengefasst werden, dann geschieht das in der Überzeugung, dass sie in einem übergeordneten, schöpfungstheologischen Konzept wurzelten und letztlich aus heutiger Sicht auf dieses zurückzuführen sind. Der von ASSMANN (1983a) vorgenommenen Differenzierung dieser inhaltlichen Schwerpunktsetzungen und ihrer Zuweisung zu spezifischen Texten soll keineswegs widersprochen werden. Durch ihre Bündelung und Inbezugsetzung kommt vielmehr die hohe Bedeutung jedes Einzelelements zur Geltung.

Das *literarische Motiv* spielte in der Frühphase der Erforschung ägyptischer Literatur eine gewichtige Rolle und half, die diversen Texte inhaltlich differenzierten

schen Sonnentheologie mehr oder weniger aufging. Termini wie *„monotheistisch“* (vgl. oben S. 5 Anm. 10), *„kosmotheistisch“* (vgl. ASSMANN 1991c:241) etc. führen zu schnell zu Missverständnissen oder treffen den Sachverhalt nicht richtig; so klammert der Begriff *„Kosmotheismus“* m. E. den persönlich-individuellen Aspekt des Gottesbildes aus. Dagegen sprach schon ED. MEYER (1928:512) von *Amun-Re* als dem *„Universalgott“*.

166 Die intensive Beschäftigung mit den schöpfungstheologischen Vorstellungen des Neuen Reichs durch J. ASSMANN und die daraus resultierende Fülle von Beiträgen bieten – wie augenfällig wird – etliche Anknüpfungspunkte, um die Arbeit ASSMANNs fortzuführen und ggf. zu korrigieren.

167 Vgl. zu diesem Terminus unten S. 41 Anm. 109.

168 Die berechtigte Kritik ASSMANNs (1994a:99) an einer *„Beischaffung von Parallelen ... ohne eine erkennbare Fragestellung“* hat dieses didaktische Vorgehen maßgeblich motiviert.

169 Die fünf bzw. sechs *„Traditionen“* bei ASSMANN (ebda., 103).

Gattungen zuzuordnen.[170] Damit stand die Ägyptologie ganz in der Strömung etwa der Bibelwissenschaft, in der während der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts GUNKEL & BEGRICH (1933) für ihren Psalmenkommentar neue, zukunftsweisende Wege beschritten und anhand inhaltlicher Kriterien unterschiedliche ‚Gattungen' innerhalb des Psalters identifizierten; sie begründeten die Methode der *Formgeschichte*.[171] In der Folge anderer Schwerpunktsetzungen nach dem Zweiten Weltkrieg verlor die Motivforschung für die Ägyptologie an Bedeutung. So kommt es, dass bis heute, von wenigen Ausnahmen abgesehen, für die meisten ägyptischen Texte und Textcorpora keine motivgeschichtlichen Untersuchungen oder Analysen zu Quelltexten und intertextuellen Bezügen vorliegen.

Wenngleich nach strengen literaturwissenschaftlichen Maßstäben sicherlich nicht systematisch genug, so werden doch in der vorliegenden Arbeit Ansätze für die motivgeschichtliche Erforschung ägyptischer Schöpfungshymnik angeboten, indem ihre diachrone Rezeption über viele Jahrhunderte hinweg nachvollzogen und die dabei auftretenden Veränderungen hinsichtlich Inhalt, Gestalt und Kontext zumindest dokumentiert, vielfach kommentiert werden. Im Sinn der literaturwissenschaftlichen Disziplin der *Quellen- und Einflussforschung* sollen „*motiv- und stoffliche Abhängigkeiten literarischer Kunstwerke von mündlich tradierten oder bereits schriftlich fixierten Vorlagen aufgedeckt*" und „*durch den Vergleich von Quelle und Bearbeitung Erkenntnisse und Einsichten über Schaffensprozesse, Kunstauffassung und Intention des Dichters ... gewonnen*" werden (BAUMANN 1998).

In der deutschsprachigen literaturwissenschaftlichen Terminologie wird zwischen den Kategorien *Motiv*, *Stoff* und *Thema* unterschieden[172], wobei das *Motiv* die kleinste semantische Einheit innerhalb eines Textes bildet. Speziell in ägyptischen Texten sind die Motive häufig an phrasenhafte, feststehende Formulierungen gebunden oder sogar weitgehend mit diesen identisch, doch können Motive grundsätzlich in verschiedenen Formulierungen ausgedrückt werden. Charakteristisch für ein Motiv sind seine Eigenschaften, sich zu verselbständigen und in der Überlieferung zu erhalten. Auch für ägyptische Texte aller Art gilt diese Feststellung.

Zumeist bezieht sich solch ein tradierbares Motiv auf außertextliche, anthropologische Grundsituationen, die zwar historisch variiert sein können, aber in ihrem Kern konstant bleiben. Aufgrund dieser Eigenschaften können literarische Motive leicht als Bestandteile eines intertextuellen Bezugssystems identifiziert und ihre Rezeption auch über längere Zeiträume verfolgt werden.

Literarische *Stoffe* setzen sich aus einer flexiblen Kombination von verschiedenen Motiven, die freilich nicht alle gemeinsam in einem Text vorkommen müssen,

170 Vgl. bspw. ERMAN (1923b) oder PIEPER (1928, 1935).

171 Vgl. die Bewertung dieses Forschungsansatzes, gerade auch hinsichtlich der Hymnenforschung, bspw. bei MAYER (1976:1 f.), STOLZ (1994:112 f.) oder VIEWEGER (1999:66 f.73-78).

172 Vgl. zum Folgenden FRENZEL (1978, 1980, 1993), KAYSER (1992:55-71), DAEMMRICH & DAEMMRICH (1995:XI-XXV).

zusammen. Auch sie leben grundsätzlich außerhalb von Texten in eigener Überlieferung und können mittels der einzelnen Motive auf den Inhalt eines Textes wirken. Das *Thema* schließlich stellt die mitunter abstrahierte Grundidee eines Textes dar. Diese allgemeingültige literaturwissenschaftliche Terminologie ist für die vorliegende Untersuchung übernommen und auf die ägyptische Textsituation zu übertragen versucht worden.

2. Konzeptionen und Themen der Schöpfung

Die verschiedenen ägyptischen Schöpfungsvorstellungen sind seit annähernd einem Jahrhundert Gegenstand ägyptologischer Forschung und können an dieser Stelle als bekannt vorausgesetzt werden. Auf den folgenden Seiten soll daher nicht ein – schon gar nicht vollständiges – Referat der bisherigen Forschungsleistungen gegeben werden. Vielmehr handelt es sich dabei um den Versuch, einige Aspekte dieser theologischen Konzepte wie auch Aussagen und Meinungen dazu und darüber in Fragestellungen dieser Arbeit einzubinden, kritisch zu beleuchten, um sie dann anhand des Textmaterials verifizieren oder gegebenenfalls falsifizieren zu können.[173]

Ein bemerkenswertes Phänomen der pharaonenzeitlichen ägyptischen Kultur besteht in der harmonischen Koexistenz m e h r e r e r Konzeptionen von Schöpfung und Weltentstehung. Im Verlaufe von dreißig und mehr Jahrhunderten gelang es nicht, diese sich teilweise inhaltlich widersprechenden Konzeptionen miteinander in Einklang zu bringen.[174] Auch zahlreiche Um- und Neuinterpretationen, die einer ansatzweisen Harmonisierung des bisweilen schon für die Ägypter selbst verwirrenden Neben- und Durcheinanders dienen sollten, änderten an dem grundsätzlichen Pluralismus nichts (SAUNERON & YOYOTTE 1998:60). Dabei entspricht die von J. ASSMANN (1990b:164 f., 1991a:242.249) vorgenommene schematische Unterscheidung in *„transitive"* oder *aktive* Modelle und *„intransitive"* oder *passive* Modelle nicht den Tatsachen. So wird die mit *Ptah* verbundene und daher „memphitisch" genannte Schöpfungstheologie im allgemeinen als in etlichen ihrer Grundgedanken verschieden vom heliopolitanischen Konzept interpretiert:[175] Wäh-

173 An dieser Stelle ist das Manuskript gegenüber der der Fakultät eingereichten Version auf Anraten der Gutachter erheblich gekürzt worden. Wenngleich mir die Kritik an der Ausführlichkeit dieses Abschnitts einleuchtet, halte ich das methodische Vorgehen aus den genannten Gründen für unabdingbar. Das Bewusstsein, am Ende einer *„exegetischen Überlieferungskette"* (A. LOPRIENO) zu stehen, hat dazu keinen nennenswerten Ausschlag gegeben, sondern – wie ebenfalls suggeriert wurde – eher ein Verständnis von Wissenschaft, welches deren dialektische, vielleicht sogar dialogische Dimension zu betonen und zu pflegen versucht.

174 Die *„multiplicity of approaches"* bei FRANKFORT (1948a:4); vgl. auch FRANCO (1996:30-32). Zu den ägyptischen Schöpfungskonzepten allgemein und den einzelnen Motiven vgl. zusammenfassend DERCHAIN (1980), BRUNNER (1983:48-55), ASSMANN (1984b, 1995a:156-177), ALLEN (1988), LESKO (1991:90-115), KOCH (1993:111-123), BICKEL (1994a), FRANCO (1996:91-180), SAUNERON & YOYOTTE (1998), HORNUNG (1999b:35-50). – Dem von U. MANN (1982:126 f.) postulierten Drang zu mythischer und kultischer Einheit bereits im frühesten Stadium ägyptischen Kulturschaffens widersprechen alle verfügbaren Quellen. Das hier auf den folgenden Seiten hervorgehobene einheitliche Gottes- und Weltbild hinter den diversen mythologischen Interpretationen scheint jedenfalls nicht der von MANN beobachteten Einheit und schon gar nicht einem danach trachtenden Drängen zu entsprechen.

175 So ASSMANN (1983a:220, 1995a:157); ähnlich bspw. auch MORENZ (1960:172) und LESKO (1991:96). J. ZEIDLER (1999a) hat die Gemeinsamkeiten der verschiedenen kosmogonischen Systeme im Umgang mit dem Urzustand der Welt und den Erscheinungsformen der jeweiligen Urgottheiten herausgearbeitet und bewertet. Während die Hervorhebung dieser Gemeinsamkei-

rend in Heliopolis die Weltschöpfung dem Prinzip des *Werdens* (*ḫpr*) unterworfen sei, trete im anderen Fall der memphitische Hauptgott *Ptah* als gestaltender Handwerker auf.[176] Aber nach Durchsicht der einschlägigen Textzeugnisse ist erkennbar, dass die beiden Weltentwürfe, statt sich in signifikanten Punkten zu unterscheiden, vielmehr interessante Gemeinsamkeiten aufweisen. Diese Übereinstimmungen, wie sie nachfolgend entfaltet werden, deuten auf die innere Abhängigkeit der beiden äußerlich so verschiedenen Konzepte, auf einen möglicherweise gemeinsamen Ursprung hin. Die Vorstellung einer rein aktiven Welt*schöpfung* jedenfalls hat es in Ägypten ebensowenig gegeben wie einen rein passiv-kosmogonischen Entwurf der Welt*entstehung*; vielmehr eigneten jeder Konzeption beide Aspekte, es sind bestenfalls Akzentsetzungen und – aus historischer Perspektive – Akzentverschiebungen erkennbar. Ich möchte daher vorschlagen, von einzelnen Schöpfungs*akten* und kosmogonischen *Vorgängen*, die man dann innerhalb der jeweiligen Gesamtkonzeption als *aktiv* oder *passiv*, *transitiv* oder *intransitiv* bezeichnen kann, zu sprechen.

Eine plausible Erklärung für die Vielfalt ägyptischer Schöpfungsmodelle hat wiederum J. ASSMANN geliefert.[177] Ihr liegt die Vermutung zugrunde, dass die wohl älteste Konzeption, die man aufgrund der Vorrangstellung des Sonnengottes *Re-Atum* gemeinhin „heliopolitanisch" nennt, nie in Textform, sondern nur als *„semantischer Komplex"*, als ein *Mythos*[178] existiert hat. In verschiedenen *„Oberflächentexten"* und zu unterschiedlichen Zeitpunkten hätte dieser Mythos Gestalt angenommen und somit seine (kultisch relevante) Realisierung gefunden: Das ‚Denkmal memphitischer Theologie', aber auch die Entwürfe der anderen religiösen Zentren wie Theben, Hermopolis, Elephantine, Esna, Edfu, Saïs müssen als Realisierungen der einen, *„interregional, gesamtägyptisch maßgeblichen Kosmogonie"* angesehen werden.

ten sehr begrüßenswert ist, ist die Rekonstruktion einer dreistufigen Entwicklung der *„Lehre vom Ursprung des Seins"* (ebda., 159) nicht zuletzt aufgrund der von ASSMANN übernommenen Datierungen der Quelltexte fraglich.

176 Vgl. hierzu die Studie von J. BERLANDINI (1995), in der unter Heranziehung aller in Frage kommenden Textquellen vom Alten Reich bis in die Spätzeit ein umfassendes und differenziertes Bild vom Schöpfungswirken *Ptah*s und seinen Beziehungen zu anderen Schöpfer- und Urgottheiten entworfen worden ist.

177 Vgl. zum folgenden ASSMANN (1995d:103-108, 1997c:127 f.).

178 Der Mythos-Begriff kann hier unmöglich eigens behandelt und diskutiert werden; seine Komplexität wird bereits im Überblicksartikel von A. & J. ASSMANN (1998) deutlich, wo nicht weniger als sieben Mythos-Begriffe voneinander unterschieden werden (ebda., 179 f.). Zur ägyptologischen Mythosforschung haben J. ASSMANN (1977, 1982; dazu kritisch – und v. a. gegen die von ASSMANN aus der Religionswissenschaft aufgegriffene ‚Entmythologisierungstendenz' – ZEIDLER 1993) und J. BAINES (1991a) Entscheidendes beigetragen. Dort und in der älteren ägyptologischen Literatur (vgl. zusammenfassend BRUNNER-TRAUT 1980 und STERNBERG-EL HOTABI 1995:878-880) sind die einschlägigen religionswissenschaftlichen Arbeiten zum Thema (E. CASSIRER, H. FRANKFORT etc.) rezipiert worden. Als hilfreich können die Überlegungen von M. GÖRG (1998:23-29) hinsichtlich eines ägyptologisch spezifizierten Mythos-Begriffs sowie der Blick auf die Mythoskonzeptionen in der klassischen Antike (BRISSON 1996:1-19.*passim*) erachtet werden.

Grundsätzlich entfalteten die Mythen ihre den Kosmos gründende und begründende Kraft, indem sie im liturgischen Vollzug rezitiert und rituell nachgespielt wurden. Vorrangiger ‚Sitz im Leben' speziell von Schöpfungsmythen waren der Beginn eines neuen Jahres und die Geburt eines Menschen. Beide Situationen waren kritische Momente in der kollektiven wie der persönlichen Lebensgeschichte. Wenn in ihnen der Mythos von der Weltschöpfung und der Menschenschöpfung rezitiert wurde, geschah das mit dem Ziel, den neuen Menschen und das neue Jahr

> ... heilvoll in die am Anfang gottgestiftete Welt- und Lebensordnung zu integrieren: ihnen Grund und Sinn zu geben, ihnen zu vermitteln, was immer schon und überall gültig ist und sein soll, seit und solange es Welt und Menschen gibt. (ZENGER 1996:22 f.)

Anhand der Schöpfungsvorstellungen lässt sich einmal mehr der diskursive Charakter des ägyptischen Denkens ablesen: Der mythische Komplex von Heliopolis war gewissermaßen ein *kosmogonischer Diskurs*, der zum Zeitpunkt seiner Textwerdung in einen *theologischen Diskurs* einmündete, in dem er sich nun – nach den jeweiligen lokalen Anforderungen und Gegebenheiten – realisieren, konkretisieren und interpretieren ließ. In den Texten aus spätester Zeit findet diese These gleichsam im Umkehrverfahren ihre Bestätigung: Dort werden nicht selten in e i n e m Text wieder alle Systeme als Konkretion des e i n e n Systems gebündelt und miteinander vereint.

Die Textquellen, in denen die verschiedenen Schöpfungskonzepte und mithin die diversen mythischen Realisierungen expliziert wurden, sind überaus vielfältig.[179] Die heliopolitanische Kosmogonie etwa lässt sich insbesondere aus den Corpora der Pyramidentexte, Sargtexte und Totenbuchtexte sowie der ‚Aretalogie des Urgottes', einem Teil des frühptolemäischen ‚*Apophis*-Buches' (‚Papyrus Bremner-Rhind'), erschließen. Wenige Sargtextpassagen sowie insbesondere ptolemäerzeitliche Texte geben Auskunft über den wohl in Hermopolis entwickelten Entwurf von der urzeitlichen Götter*achtheit*. Neben dem sogenannten ‚Denkmal memphitischer Theologie' (Stele London BM 498; ⟳ 74) als wichtigster Quelle für die mit *Ptah* verbundene Schöpfungstheologie runden auch hier spätestzeitliche Texte aus Tempeln sowie bereits Spruch [647] der Sargtexte das Bild ab. Daneben überliefern die Texte an den Wänden fast jeder ptolemäer- und römerzeitlichen Tempelanlage eine oder mehrere spezifische mythologische Versionen des Schöpfungskonzepts.

Die ‚neue' Sonnentheologie ist bislang nicht in den Zusammenhang der übrigen Göttersysteme und Schöpfungsmodelle gestellt worden – aus gutem Grund, wie man meinen könnte. Denn allen diesen Konzepten ist ja gemeinsam, dass sie den Ägyptern auch – oder besser: vor allem – Erklärungsmuster zur Entstehung der Welt lieferten. Die universalistische, nicht-konstellative Theologie von der Sonne und ihrer weltbezogenen Wirksamkeit scheint aber an der Weltentstehung weit weniger interessiert gewesen zu sein; in den von ASSMANN untersuchten Texten wird diese Thematik folgerichtig kaum explizit angesprochen, in seinen Motivuntersu-

179 Vgl. zu den Einzeltexten die verschiedenen in Anm. 174 aufgeführten Arbeiten.

chungen spielt sie keine nennenswerte Rolle. Anliegen dieser Theologie war es, die unmittelbare Betroffenheit des Menschen und aller Geschöpfe durch Gottes Wirken zu betonen, sein Handeln in der Schöpfung und durch die Schöpfung, in der Gegenwart. Demzufolge hatte die bilderbehaftete Welterschaffung und die Rolle des Sonnengottes dabei in den universalistischen Texten kaum Platz. Und dennoch ist zu beobachten, dass nur wenige dieser Texte gänzlich ohne Anspielungen auf diese Vorgänge auskommen. Denn die *creatio prima*, in ägyptischer Terminologie der *zp tpj* – das *„Erste Mal"* –, spielte für alle Lebensbereiche der Ägypter eine ungeheuer wichtige Rolle. Jeder Tag, jedes Jahr, jede Regierungszeit eines Königs, jedes Menschenleben bedeutete eine Wiederholung dieses *„Ersten Mals"*, das ganze Erdendasein, ja der ganze Kosmos war ein ewiger Kreislauf aus Vergehen und Neuschöpfung.[180] Dieser Kreislauf des gegenwärtigen, alltäglichen Lebens war nichts als die notwendige Wiederholung mythischen Ursprungs. Alle altorientalischen Schöpfungsmythen, einschließlich der alttestamentlichen, sprachen eigentlich nicht so sehr darüber, wie es zur Welt gekommen war, sondern vielmehr davon, wie diese Welt eigentlich war, wie der Mensch sie und sich in ihr sehen sollte, und vor allem: wie die Götter zu dieser Welt stehen, sie halten und schützen wollten.

Vor diesem Hintergrund ist es wohl nicht zu westlich und aufgeklärt gefragt, warum ausgerechnet eine so um Kontinuität des Lebens bemühte Theologie kein Interesse an der Weltentstehung, an jenem *„Ersten Mal"* gehabt haben soll. Muss es nicht von entscheidender Bedeutung gewesen sein, die Gottheit, der die *creatio continua* mit all ihren Facetten unterstellt war, mit der Schöpfung *„beim Ersten Mal"* untrennbar in Beziehung zu setzen und ihr eine eindeutige Identität als Urgottheit zu verleihen? Wie sollte denn eine Gottheit das Leben aller Geschöpfe fördern und lenken können, wenn sie dieses Leben nicht zuvor selbst geschaffen und die ihm innewohnenden Ordnungen und Regeln selbst erdacht und aufgestellt hätte? Auch die eigentlich mythenunabhängige Schöpfergottheit musste also – zumindest andeutungsweise – in einen Komplex eingebunden werden, denn in der *„am Anfang"* spielend erzählten Göttergeschichte war dieser Anfang nicht ein zeitlicher Anfang, sondern ein Anfang im Sinn eines exemplarischen und normativen Urgeschehens.

> Sch[öpfung] „am Anfang" und Gegenwart sind somit unmittelbar aufeinander bezogen. Mit der „Urzeit" ist nur scheinbar eine ferne Epoche gemeint; sie ragt direkt in die gegenwärtige Wirklichkeit hinein und benennt ihre tragenden und bestimmenden Grundbedingungen. (ALBERTZ 1992:1389)

Das universalistisch-solare Gesamtsystem hielt mithin auch ein eigenes Schöpfungskonzept bereit, stellte der von ihm so stark fokussierten *creatio continua* eine *creatio prima* voran. Dieses Konzept speiste sich zwar aus den verschiedenen älte-

180 Vgl. dazu bereits FRANKFORT (1948b:151-157) sowie HORNUNG (1966:14 f.*pass.*) und DERCHAIN (1975-76:153 f.), jetzt zusammenfassend und doch detailliert BICKEL (2003b:46-53).

ren Entwürfen, entkontextualisierte und anikonisierte aber deren Bestandteile und brachte sie in eine neue Form.

2.1 GOTT ALS AUSGANGSPUNKT DER SCHÖPFUNG – *CREATIO PRIMA*

Innerhalb der diversen schöpfungstheologischen Entwürfe lassen sich jeweils zwei hauptsächliche Themen voneinander unterscheiden, deren Gewichtung je nach Prägung stark schwanken konnte: Beschreibung des eigentlichen Schöpfungsakts (*creatio prima*) und Thematisierung des Erhalts der Schöpfung (*creatio continua*). Die Thematik der *creatio prima* ist neben anderen Motiven maßgeblich durch die inhaltlichen Stoffe des *Schöpfungsplans*, mithin der göttlichen Schöpfungs*absicht*, und der *Ausführung* der Schöpfung durch das *göttliche Wort* gekennzeichnet.[181] Diese zwei für die kosmogonischen Vorstellungen Ägyptens ganz zentralen Stoffe haben trotz sattsamer Untersuchung und Interpretation der Weltschöpfungsentwürfe wenig Beachtung erfahren. Es fehlen detaillierte Untersuchungen insbesondere zum Schöpfungsplan[182], während das Wort des Schöpfers meist einseitig mit der *Ptah*-Theologie in Verbindung gebracht wird.[183] Da sich die beiden Elemente auch in den Hymnen durchgängig nachweisen lassen, wird ihnen im Rahmen dieser Dissertation nachgegangen, ihre Überlieferungsgeschichte nachvollzogen und ihre Bedeutung gerade für die universalistische Theologie herausgearbeitet.

2.2 GOTT ALS GARANT UND ERHALTER DER SCHÖPFUNG – *CREATIO CONTINUA*

Der Mensch ist nicht zufällig auf der Erde. Er wurde von den Göttern oder von Gott erschaffen, und zwar, um den Göttern zu dienen oder Gott anzubeten. Er hatte damit die Aufgabe, an der Zukunft und am Gedeihen der Welt mitzuwirken, den Göttern die Nahrung darzubringen, die sie erwarteten, oder die Gebete an Gott zu richten, die er wünschte und forderte. Diese Erkenntnis teilten die Ägypter mit ihrem altorientalischen Umfeld. Der Mensch ist mithin in den kosmischen Kreislauf eingebunden, nicht nur passiv als Objekt göttlichen Tuns, sondern auch aktiv, indem er durch Opferhandlungen und gottwohlgefälligen Lebenswandel Interesse am Erhalt des Weltenlaufs bekundete. Zwar oblag es dem lebenden Herrscher – meist vertreten durch die Hohenpriester der Tempel –, als Mittler zwischen Menschen und Götterwelt zu amten; doch wird häufig deutlich, dass der König stellvertretend für seine „*Herde*“, das ihm zur Führung anvertraute Volk, vor die Götter trat. Und

181 Vgl. auch BILOLO (1986a:155-163). – M. BILOLOs Beobachtungen zu den ägyptischen Kosmogonievorstellungen sind – im Gegensatz zu seinen kulturhistorischen und -anthropologischen Interpretationen des Materials an anderen Stellen seines Œuvres – völlig wertneutral und frei von afrozentrischer Ideologie, weshalb auch nachfolgend auf einschlägige Passagen aus seinen Arbeiten verwiesen werden kann.

182 Einige Äußerungen zum Schöpfungsplan als ontologische Größe in den verschiedenen Schöpfungskonzepten bei BILOLO (1986a:152-163.184-186).

183 Differenziertere Einschätzungen finden sich bspw. bei BICKEL (1994a).

zahllose Zeugnisse einer individuellen Frömmigkeit lassen den Menschen, der sich seiner Rolle im Kosmos bewusst ist, erscheinen.

Das Entscheidende an der göttlichen Schöpfung und der Stellung der Menschheit darin also ist: Alles ist erdacht, und es ist vor allem gewollt. Die Theologen und Priester, ja eigentlich die Menschen insgesamt erachteten es als Notwendigkeit, die kosmische Unendlichkeit zu begrenzen, den Himmel näher an die Erde zu rücken und ihn schließlich mit Göttern zu bevölkern, die herabsteigen zur Erde. Denn was wären das für Götter gewesen, die nur im Himmel gewohnt, sich nur um Sterne und Kometen gekümmert und ihren Blick nie zur Erde gerichtet hätten? Die Götter m u s s t e n zur Erde schauen, in Richtung der Menschen, mussten den Menschen „erfinden".

Diesen zweiten Grundgedanken der Weltwerdung, die göttliche Hinwendung zur irdischen Sphäre, betonen die ägyptischen Welt- und Gottesbilder weitaus mehr als den Aspekt des der Gottheit dienenden und huldigenden Menschen. Die Bevölkerung des Niltals sah sich jahrtausendelang der Unberechenbarkeit der von Gott für sie ins Werk gesetzten Schöpfung gegenüber, sah, wie die dieser Schöpfung innewohnende Ordnung ständig gefährdet war, wie die Nilüberschwemmung ausblieb oder die Wasserfluten zu hoch stiegen und alles überfluteten, wie Ungeziefer die Ernte vernichtete oder Fremde eindrangen und die Felder plünderten und verwüsteten. Mithin ist es nicht verwunderlich, dass größte Anstrengungen unternommen wurden, die Schöpfungs- und Weltordnung zu erhalten. Der Tempeldienst der Menschen war primär ein Dienst an und zum Erhalt der Schöpfung und wurde erst dadurch auch zum Gottesdienst. Jede rituelle Handlung in den Tempeln, alles Handeln des Königs wurde vom Gedanken an die Inganghaltung der Welt, von der *Ma'at* (*mꜣꜥ.t*) geleitet.[184] Der Schöpfungsakt wurde bei jedem Krönungsjubiläum, bei jedem Tempelfest rituell wiederholt[185], die Tempel selbst waren ein Architektur gewordener Kosmos, in dem sich die Schöpfung ständig regenerieren und manifestieren konnte.

> Die Schöpfung trägt in sich den Keim des Verfalls, aber nur so wird es möglich. daß sie sich regeneriert und verjüngt. Dies ist eine tragende Idee der altägyptischen Kultur, aus der sich viele ihrer schöpferischen Kräfte und Leistungen erklären. Die Schöpfung ist kein einmalig-abgeschlossener Akt, sie muß vielmehr ständig wiederholt und neu bestätigt werden. Die gestaltete Welt, die ihr entspringt, schwimmt auf der Uferlosigkeit des Ungestalteten, des Nichtseienden, welches das Sein aus unendlicher Tiefe her trägt, aber aus dieser Tiefe her auch mit Auflösung und völliger Auslöschung bedroht. (HORNUNG 1999b:45 f.)

Auf diese Wiederholbarkeit waren die Riten angewiesen, sie verbürgte ihre Stetigkeit, auf ihr fußte jeder Mythos. Denn

184 Zu „Ma'at *als kosmogonischem Prinzip*" vgl. detailliert ASSMANN (1990b:167-196).

185 Dies bringt bspw. die Inschrift Wien 213 (↘ 73) sehr anschaulich zum Ausdruck; vgl. dazu zuletzt FRANCO (1996:96-99) und BONHÊME & FORGEAU (2001:105-133).

> ... jede Verfassung, Institution und Organisation im politischen, sozialen oder ökonomischen Bereich zehrt von einem Minimum an Wiederholung, ohne die sie weder anpassungs- noch erneuerungsfähig wären. (KOSELLECK 2000:14)

Die jederzeit zu ermöglichende Wiederholbarkeit jeglicher Schöpfung und Ordnung hat auch in der relativen Zeitlosigkeit der Kunst sowie nahezu aller kulturellen Ausprägungen in Ägypten ihren Niederschlag gefunden. Denn sie lebten von der Wiederaufnahme vorgegebener Möglichkeiten; jede Rezeption enthält Wiederholungen.[186]

Während den übrigen theologischen Systemen Ägyptens dieser thematische Aspekt der Welterhaltung meist nur implizit inhärent ist, muss die Explizierung und Elaborierung des *creatio continua*-Gedankens in der universalistischen Sonnentheologie als ihr wichtigstes Merkmal angesehen werden. Seine hohe Bedeutung lässt sich an der Tatsache ablesen, dass etliche seiner Inhaltselemente in die jüngeren theologischen Konzepte entlehnt wurden. Aus den von J. ASSMANN analysierten Texten des Neuen Reichs lassen sich vier Motivkomplexe herausfiltern, in denen sich der theologische Universalismus und sein Interesse am Bestand der Schöpfung und der Geschöpfe manifestieren und die ihn von vielen anderen theologischen Entwürfen deutlich absetzen. Es handelt sich dabei um die naturalistische Interpretation des Sonnenlaufs, der einerseits die *Zeitordnung* und ihre Abläufe garantiert und in ihnen die Lebenszeit der menschlichen und göttlichen Individuen festsetzt;[187] andererseits sichert er durch Licht, Wärme und Fruchtbarkeit *Gedeihen und Existenz aller Kreaturen* auf Erden einschließlich der Götter.[188] Als Folge dieser göttlichen Hinwendung zum irdischen Subjekt erkennen die Kreaturen die Größe und Wirksamkeit des Sonnen- und Schöpfergottes und bringen ihre *Bewunderung und* ihr *Lob* ihrem Wohltäter gegenüber zum Ausdruck.[189] Als fast logische Konsequenz dieser Individualisierung und Subjektbezogenheit der kosmischen Phänomene wird der Sonnenlauf als *Mühe und Arbeit* für den Sonnengott verstanden, welche die Gottheit zwar niemals ermüden lassen können, die aber den Geschöpfen dennoch größte Dankbarkeit abnötigen.[190]

Die umrissenen Stoff- und Motivkomplexe sind die Leitkategorien, nach denen theologische Texte aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend auf ihre Zugehörigkeit zur beziehungsweise ihre Prägung durch die universalistische Sonnen- und Schöpfungstheologie hin untersucht worden sind. Um die religions- wie literatur-

186 So ASSMANN (1989a:192) und KOSELLECK (ebda.).

187 Vgl. dazu ausführlich ASSMANN (1971:8-10, 1975b:49-54, 1983a:114.141, 1991a:249, 1995a:80.99), HORNUNG (1999b:43-49) sowie BICKEL (2003b:45 f.).

188 Die „*Wohleingerichtetheit der Welt*": J. ASSMANN (1983a:162-188.246-263, 1995a:115-132.178-189).

189 Zum bewundernden Ausruf als stilistisches Element in Hymnen vgl. BARUCQ (1962:162-164); zum Schöpferlob vgl. ASSMANN (1969:339-342, 1983a:125, 1999a:28-30.66), ZANDEE (1992a:788) und HORNUNG (1996b:161 f.).

190 Dieser Aspekt ist zwar von ASSMANN (1983a:107.110, 1995a:77) angesprochen, aber nicht seiner zentralen Bedeutung angemessen thematisiert worden.

historischen Entwicklungprozesse nachvollziehbar zu machen, wird zunächst in der gebotenen Kürze auf den Befund der dem ersten Jahrtausend vorausgehenden Epochen, namentlich das Mittlere und Neue Reich, eingegangen, bevor die den Untersuchungsgegenstand bildenden Textzeugnisse vorgestellt und analysiert werden.

3. Mittleres und Neues Reich

Dass die Texte über die Schöpfung in Ägypten genauso alt seien wie die darin verbalisierten Bilder von der Schöpfung, kann nicht einfach behauptet werden. Einzelne Elemente des semantisch-ikonischen Komplexes werden bereits Bestandteil des kulturellen Erbes gewesen sein, als begonnen wurde, ihn zu systematisieren und zu verschriftlichen. Doch sollte man nicht davon ausgehen, dass es im historischen, literalen Stadium Ägyptens eine Jahrhunderte währende Form der oralen Tradierung gegeben habe, bevor man dazu übergegangen sei, die Bilder von der Weltentstehung schriftlich zu fixieren und damit eine gesicherte Überlieferung und rituelle Performanz zu gewährleisten. Wenngleich direkte Quellen fehlen, so ist doch davon auszugehen, dass bestimmte Rituale zur Erhaltung von Kosmos und Weltordnung bereits im Götterkult des Alten Reichs ihren Platz hatten. Wenigstens ein indirektes Zeugnis dafür legen die Pyramidentexte ab, in denen wiederholt Anspielungen auf *Atum*, andere Urgötter sowie deren Rolle bei der Weltentstehung vorkommen. Expliziter und detaillierter werden diese kosmologischen und kosmogonischen Verweise in den Sargtexten – und anderen, sogar primär nicht-theologischen Texten – des Mittleren Reichs. Da in diesen Texten nahezu ausschließlich auf die Götterkonstellation von Heliopolis Bezug genommen wird und bislang keine älteren Texte bekannt sind, in denen andere Göttersysteme thematisiert werden, kann man wohl vermuten, dass das heliopolitanische Konzept von der Weltentstehung das älteste schriftlich fixierte sei. Eine Entscheidung freilich, ob es sich bei den in Rede stehenden Textpassagen bereits um eine vollgültige textuelle Fassung des Bildkomplexes handelt, ob lediglich Bezugnahmen oder Zitate auf eine umfangreichere, nicht erhaltene Textversion vorliegen, oder ob, wie J. ASSMANN (1997c:127) angenommen hat, diese früheren Textquellen nur als schriftliche Reflexe auf eine bis zu jenem Zeitpunkt mündlich überlieferte Konzeption anzusehen sind, ist mit der oben gemachten Feststellung noch nicht getroffen.

Die hymnischen Texte des Mittleren Reichs können für die Untersuchung der Schöpfungsthematik leider nicht herangezogen werden, da sie diese überhaupt nicht rezipiert zu haben scheinen.[191] Wenngleich man die Hymnik jener Zeit als voll ausgeprägt ansehen muss[192], haben sich – ganz anders als im Neuen Reich – der theologische Singularismus und Universalismus ebenso wie die verschiedenen Schöpfungstheologien ihrer noch kaum als Medium bedient. Die Anspielungen in Weisheitstexten und nur vereinzelt auftretenden Passagen im Corpus der Sargtexte lassen vermuten, dass es sich vielmehr noch nur um eine *Tendenz* handelte, die an gewissen Punkten Eingang in das zeitgenössische theologische System Eingang fand

191 Zu den einzigen mir bekannten Ausnahmen vgl. unten S. 74. Die Datierung des ‚Nilhymnus' vor das Neue Reich ist nicht mehr vertretbar (VAN DER PLAS 1986,1:187-189, KNIGGE 2005:59 f.).

192 Vgl. dazu im einzelnen FRANKE (2003).

und sich an anderen Stellen mit weisheitlichen Weltsichten und Normen korrelieren ließ.[193]

Wie erwähnt, besitzen einige grundsätzlich nicht-hymnische Texte aus dem Mittleren Reich einen dezidiert universalistischer Charakter, der sie bereits mehr als ein halbes Jahrtausend vor Explizierung der ‚neuen' Sonnentheologie vor vielen polytheistisch geprägten Texten auszeichnet. Etliche derjenigen Theologumena und bildlichen Motive, die als konstitutive Elemente des nicht-konstellativen und anikonischen universalen Gottesbildes beschrieben und von J. ASSMANN schwerpunktmäßig dem Neuen Reich zugewiesen worden sind, finden sich bereits im heliopolitanischen Kosmologiekonzept des Mittleren Reichs verankert und scheinen vom aufkommenden Universalismus rezipiert und weiterentwickelt worden zu sein. Neben verschiedene Sargtextpassagen[194] sind Texte aus dem weisheitlichen Diskurs[195] zu nennen, die teilweise bereits einen klar entwickelten Universalismus dokumentieren. Nicht nur die ontologischen Prinzipien vom planenden Schöpferwillen und vom Schöpferwort waren nach Ausweis dieser Quellen bereits zu Beginn des Mittleren Reichs voll ausgeprägt, sondern auch wesentliche Elemente der *creatio continua*-Konzeption: Alles, was aus dem Urgott hervorgegangen ist, untersteht seiner Aufsicht und Obhut. Mithin ist die Vorstellung, dass nicht nur die Kosmogonie sich nach göttlichem Plan und Ratschluss vollzogen hat, sondern auch das Fortdauern allen Lebens dem Willen der Gottheit unterworfen ist, bereits in den Sargtexten verankert. Einzelne Aussagen daraus lassen deutlich werden, wie „modern" das dahinterstehende Gottesbild ist: universal, wie alles eingerichtet und kontrolliert wird, dabei um jedes Detail der Schöpfung bemüht.[196]

Vom späten Mittleren Reich an über die Zweite Zwischenzeit bis ins frühe Neue Reich muss sich in den theologischen Konzeptionen einiges verändert haben. Denn

193 Ob die kaum nachweisbare Rezeption der universalistischen Ideenwelt in hymnischen Texten, die ihrerseits als Zeugnisse einer kultischen Verankerung angesehen werden müssen (vgl. oben S. 38), den Schluss zulässt, dass die universalen, nicht-konstellativen Aspekte Gottes beziehungsweise der Götter während des Mittleren Reichs keine Rolle in ihrem Kult spielten, kann hier nicht entschieden werden.

194 CT [75], [80], [335], [647], [714], [1130] – Inwieweit das Corpus der Sargtexte als Quelle für kosmologische Vorstellungen lange vor dem Neuen Reich herangezogen werden muss, hat S. BICKEL (1994a) bereits vor etlichen Jahren herausgearbeitet. Dass der Ur- und Sonnengott *Re-Atum*, dessen Wesen anzunehmen das Ziel des Verstorbenen ist, weshalb wiederum die Sargtexte ja ihre Bedeutung für den Funerärbereich erst gewonnen hatten, zu dieser Zeit bereits mit Zügen vorgestellt wurde, die später dem universalen Schöpfer- und Lebensgott des Neuen Reichs zueigneten, ist angesichts des ikonischen und metaphernreichen Vorstellungshorizonts dieser Texte etwas überraschend.

195 ‚Lehre des *Ptahhotep*', ‚Lehre für *Merikare*', ‚Bauerngeschichte' – Eine ausführliche Analyse der betreffenden Textquellen des Mittleren Reichs ist aus Gründen der Platzökonomie ausgelagert worden und soll separat erfolgen.

196 Die inhaltliche Nähe zu den universalistischen Hymnen des Neuen Reichs ist bereits von S. MORENZ (1957:124 f.) gesehen worden und hat ihn von einem „*hymnischen Traditionszusammenhang*" sprechen lassen; seine Schlüsse gingen allerdings nicht soweit, dass er an einen theologischen Zusammenhang gedacht hätte.

– die Vertreter der thebanischen 18. Dynastie hatten ihr Land noch gar nicht vollständig aus der Gewalt der Hyksos-Fremdherrscher befreit – mit den ersten Texten, die mit dem Kult des thebanischen Gottes *Amun-Re* in Verbindung zu bringen sind, stellt sich die Situation verändert dar: Die universalen, welterhaltenden Aspekte Gottes, deren Formulierung aus den Sarg- und Weisheitstexten des Mittleren Reichs bekannt ist, wurden nun – teilweise in genau denselben Formulierungen – in die Kulthymnen des Gottes integriert. Nun also war die Theologie eines universalen Schöpfer- und Weltgottes zumindest im thebanischen Raum manifest geworden, die den Kult umrahmenden Hymnen spiegelten die einzelnen Aspekte dieser Theologie nun wider.[197] Als Etappen in dieser religionsgeschichtlich bedeutsamen Entwicklung lassen sich wenige Textzeugnisse identifizieren.

Zuerst muss in diesen Rahmen eine der wenigen aus dem Mittleren Reich überlieferten Gräberhymnen, in der *Hathor* angebetet wird, eingebunden werden.[198] Vergleichbar dem Sonnen- und Schöpfergott wird sie als Spenderin der lebenserhaltenden Sonnenstrahlen (*stw.t=ṯ sḥḏ(.w) tꜣ.wj*) vorgestellt, ist Ägypten ihrem *sẖr* untergeben (*jw- jdb.wj ẖr- sẖr=ṯ*), und führt sie die Menschheit wie eine ihr anvertraute Herde. Wenn man schließlich noch die Eingangsformulierung *snmḥ=j pẖr n=j jb=ṯ* betrachtet, muss man zwangsläufig zu dem Ergebnis kommen, dass das mit dem Schlagwort ‚persönliche Frömmigkeit' verbundene individuelle Gottesverhältnis keineswegs eine „Erfindung" der Ramessidenzeit oder der 18. Dynastie, sondern bereits im Mittleren Reich als Aspekt der Vorstellung von einem universalen Gott Realität war.[199]

Eine Schenkungsstele König *Sebekhotep*s IV. (13. Dynastie, Anf. 17. Jh. v. Chr.) enthält einen hymnischen Passus, der *Amun* als universalen Weltschöpfer und Weltlenker vorstellt; demnach ist der Gott nicht nur Ursprung der Welt und der üb-

197 Diejenigen Hymnen im Detail vorzustellen, die das universale, anikonische Gottes- und Weltbild des Neuen Reichs explizieren, ist mit Blick auf die Arbeiten J. ASSMANNs unnötig. Zwar lassen sich die Veränderungen im religiösen Gefüge und theologischen Konzept der Zeit nach dem Neuen Reich besser verstehen und bewerten, wenn man die kontinuierliche Tradierung und Rezeption älterer Elemente in ihrer Zeit berücksichtigt, bevor man ihre Einbindung in neue Systeme und Vorstellungen betrachtet. Insbesondere die nach dem Neuen Reich geänderten Funktionsbereiche und Verwendungszusammenhänge sowie die wechselnden Motivkompositionen lassen sich nur sinnvoll verdeutlichen, wenn man sie mit dem Befund des Neuen Reichs kontrastiert. Für die Druckversion ist jedoch auf eine Analyse ausgewählter Hymnentexte des Neuen Reichs zugunsten einer Straffung des Manuskripts verzichtet worden. Es wird nun doch auf zukünftige Publikationsprojekte verwiesen.

198 TT 60(14), vgl. MORENZ (1996:65-70).

199 Die Interpretation des Hymnus der Stele Parma 178 (J. ASSMANN 1999a:475 f., #212) an *Min-Amun* als „kosmischen Universalgott" durch F. FEDER (2001:117 f.) und die damit verbundene Rückdatierung der expliziten universalistischen Theologie bereits ins hohe Mittlere Reich kann ich dagegen nicht nachvollziehen. Die parallele Nennung von *Min-Amun* und *Horus* sowie die Adaption eines älteren *Sopdu*-Hymnus allein reichen als Merkmal einer universalistischen Haltung noch nicht aus, solange keine eindeutigen Inhaltselemente hinzutreten. Vielmehr sprechen die expliziten kulttopographischen und mythologischen Elemente des Hymnus gerade gegen FEDERs Interpretation.

rigen Götter, sondern trägt bereits ramessidenzeitliche Züge (*ḏj.n=f jr.tj=f(j) msḏr.tj=fj r- tm(.w)*) und berücksichtigt in seinem Wirken – ähnlich wie das Gebet aus TT 60 – das (gottwohlgefällige) Individuum (*sjꜣ jmj.t-ẖ.t-rmṯ.w, jr zꜣ(w)=f r-ntj.w-m-ẖt=f*).[200] Schließlich muss die Anfangspassage des Papyrus Kairo CG 58038 mit dem ersten großen *Amun*-Hymnus (Mitte 18. Dynastie, um 1420 v. Chr.) hervorgehoben werden, die sich bereits auf einer in die 17. Dynastie (um 1600 v. Chr.) datierten privaten Statue befindet.[201]

Somit wird deutlich, dass in dem vergleichsweise kurzen Zeitraum, den die Zweite Zwischenzeit umfasste, in Theben eine gewaltige theologische Arbeit unternommen worden sein muss, um den impliziten, diskursiven Universalismus des Mittleren Reichs zu einem akzeptierten, den neuen religiösen Anforderungen der Zeit genügendem Konzept zu gestalten, welches sich in hymnischer und damit kultisch verankerter Form manifestierte.[202] Inwieweit die politischen Rahmenbedingungen (Fremdherrschaft, Dezentralisierung, aufkommender Anspruch auf die „Weltherrschaft") für dieses konzentrierte theologische Schaffen verantwortlich sind, lässt sich vorerst nur schwer beurteilen.

Die Erfordernisse der veränderten Bestattungssitten und die Universalisierung der konventionellen Sonnentheologie im Verlauf der 18. und 19. Dynastie führten zu den Veränderungen in der inhaltlichen und auch stilistischen Gestaltung der Gräberhymnen.[203] Hervorgehoben werden soll in diesem Zusammenhang noch einmal, dass bereits in dieser Zeit, also der ersten Hälfte der 18. Dynastie, mit der Universalisierung der offiziellen Theologie die zunehmende Institutionalisierung der individuellen Religiosität einherging. Bis in die Regierungszeit *Amunhotep*s III. zu Beginn der zweiten Hälfte der 18. Dynastie nahm das Gewicht der universalistischen Inhaltselemente stetig zu[204], wobei der Sonnen- und Lebensgott in etlichen Textquellen von jedweder göttlichen Konstellation entbunden beschrieben wurde.[205]

Der Übergang zur sogenannten *Amarnazeit*, der Regierungszeit *Amunhotep*s IV./ *Achnaton*s (1353-1336 v. Chr.), und das Verhältnis der ‚neuen' Sonnentheologie zur Theologie des *Aton* werden noch immer kontrovers diskutiert und bewer-

200 Kairo JE 51911, vgl. HELCK (1969) und FRANKE (2003:122).

201 London BM 40959, vgl. HASSAN (1928:157-193). Eine private Statue als Träger dieses Hymnentextes impliziert, dass der Text bereits zu diesem relativ frühen Zeitpunkt nicht mehr nur sakraler Text war, sondern bereits eine hinlängliche Rezeption erfahren haben muss, in deren Verlauf der Text seine rein kultische Verwendungsfunktion verlassen hat. Eine ursprünglich kultische Funktion des Textes ist von ASSMANN (1994c:41) und LUISELLI (2004:XVII f. m. Anm. 38) bezweifelt worden.

202 Vgl. BICKEL (1998:165 f.).

203 Vgl. dazu oben ab S. 20.

204 Die Regierungszeit *Amunhotep*s III. war in vielfacher Hinsicht eine Umbruchzeit (KÁKOSY 1973:36-38; vgl. auch unten S. 206 m. Anm. 616.)

205 Für eben dieses Stadium der ägyptischen Religionsgeschichte hat J. ASSMANN (1983b:15) den Begriff der „*neuen Sonnentheologie*", die sich von der ‚alten', seit dem späteren Alten Reich durch vielfältige mythologische und konstellative Elemente gekennzeichneten signifikant unterscheidet, geprägt.

tet.[206] Ohne den gegenwärtigen Diskussionsstand referieren zu wollen, seien einige Aspekte kurz beleuchtet. Wichtig festzuhalten ist, dass sich an den Grundelementen des Gottesbildes gar nichts änderte. Diese und keine andere Schlussfolgerung lässt der Vergleich der verschiedenen Hymnen zu.[207] Allerdings führte *Amunhotep* IV. gleich zu Beginn seiner Regierungszeit und dann in deren weiteren Verlauf zahlreiche Veränderungen macht- und religionspolitischer Art ein, die jener Zeit ihre Charakteristik gaben und sie auch aus heutiger Sicht noch einzigartig erscheinen lassen. Am Wesen des Sonnengottes änderte sich grundsätzlich nichts mehr; die „revolutionär" veränderten Darstellungskonventionen in Rund- und Flachbild einschließlich der Verbannung jedweder Abbildung von Gottheiten neben der Sonnenscheibe lassen sich durchaus als konsequente Umsetzung der theologischen Vorgaben der vorangegangenen Generationen interpretieren. Doch ist es eben diese Konsequenz, gepaart mit der Namensänderung des Sonnen- und Lebensgottes in *Aton* sowie dessen in Königskartuschen geschriebene „offizielle" Form, die einen bewussten Bruch mit dem Vorhergehenden erkennen lässt. Möglicherweise waren es tatsächlich schwerwiegende – allerdings wohl kaum auf theologischen Differenzen basierende – Auseinandersetzungen mit den thebanischen Eliten und Tempeln und deren Priesterschaft, die zu der „Radikalisierung" der bestehenden Formen führten. Die starke Betonung der Personen des Königs und der Königin innerhalb des Kultbetriebs sind wahrscheinlich ebenfalls auf diese Zerwürfnisse zurückzuführen; die Theologisierung dieser neuen Konstellation *Aton* – König – Königin geschah eher nachträglich, um die Veränderungen zu legalisieren. Die Basis für diese Theologisierung lieferte dem König *Amunhotep* IV. in willkommener Weise die so unkonventionell gewordene Sonnentheologie, die seinen Interessen sehr entgegenkam und die er für diese Interessen auszunutzen verstand.

Als wichtigste Zeugen dieses Entwicklungsstadiums der ‚neuen' Sonnentheologie, zu dem ich bewusst auch die Texte der Regierungszeit *Amunhotep*s IV. zähle, sind die beiden Sonnenhymnen auf der Londoner Stele der Baumeister *Suti* und

206 Vgl. die zum Teil erheblich voneinander abweichenden Einschätzungen von HORNUNG (1973:240-246), ASSMANN (1972:116-125, 1986a:58-63, 1991a:232-257, 1993:25-35), REDFORD (1984:57-181), SCHLÖGL (1986:40-116, 1993:9-66), BENTLEY (1990), KOCH (1993:332-352), GRANDET (1995:9-93), FOSTER (1999), KESSLER (1999:201-220), REEVES (2002:87-178) sowie die dort jeweils zitierte und referierte ältere Forschungsliteratur.

207 Vgl. dazu besonders die Zusammenstellung der Phraseologie bei ASSMANN (1991a:236-241). Zwar verließ die *Aton*-Theologie die henotheistischen Bahnen der ‚neuen' Sonnentheologie (HORNUNG 1973:227-233), doch war sie dem polytheistischen, konstellativen System noch immer zu stark verpflichtet und deutete überkommene Traditionen und Ikone teilweise um, statt sich von ihnen zu lösen. Die Symbolwelt von Amarna hatte Verbindungen zum Totenbuch und benutzte Bilder, welche direkt aus älteren Themen übernommen waren; vgl. dazu ausführlich HARI (1984), KOCH (1993:342-346), CRUZ-URIBE (1995). Daher scheint es mir auch nicht angemessen, vom *„antipolytheistischen Umsturz von Amarna"* (ASSMANN 1983b:X) zu sprechen. – Die Beobachtung eines religionshistorischen Kontinuums geht allerdings mindestens auf WOLF (1924:109.*passim*) zurück.

Hor (BM 826)[208], der Stelophor des Beamten *Nachtmin*[209], die Stele des *Meriptah* in Leiden[210], der Beamtengräber in den Felsnekropolen von Tell el-Amarna[211] – allesamt aus dem Begräbniskontext – zu betrachten. Hinzu kommen der in den Steinbrüchen von Tura als Graffito erhaltene Sonnenhymnus[212] sowie das ebenfalls als Graffito aufgezeichnete Gebet des *Pawah* in TT 139.[213]

Wenngleich die Quellenlage für die spätere 18. Dynastie, was die Dokumente der ‚neuen' Theologie anbetrifft, etwas einseitig ist und ausschließlich Hymnen überliefert sind, die dem funerären Kontext zuzuordnen sind, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass es vergleichbare Texte auch für den sakralen Bereich gegeben hat – ähnlich dem Hymnus des Papyrus Kairo CG 58038 für die erste Hälfte der Dynastie. Es lässt sich kein plausibler Grund finden, weshalb die fortschreitende Solarisierung und Universalisierung *Amun-Re*s vor der kultischen Praxis Halt gemacht haben sollte. Möglicherweise gibt es archäologische Indizien, die diese Annahme zumindest indirekt stützen können.[214] Dass andererseits – zumindest bis in die ersten Jahre der Regierungszeit König *Amunhotep*s IV. – auch konventionelle Formen des Götterkults gepflegt wurden, belegen beispielsweise die Ausstattung des *Mut*-Bezirks in Karnak und des Luxortempels mit diversen Bildern von Gottheiten im Namen *Amunhotep*s III.[215]

Die Restauration unter den unmittelbaren Nachfolgern *Amunhotep*s IV., namentlich *Tutanchamun* (1332-1323 v. Chr.) und *Horemheb* (1319-1292 v. Chr.), im letzten Viertel des 14. vorchristlichen Jahrhunderts hatte vor allem politische

208 London BM 826, vgl. J. ASSMANN (1999a:210-213, #89), KITCHEN (1999:241-248).

209 London BM 1222. In der Frage der Datierung in die frühe Regierungszeit *Amunhotep*s IV. habe ich mich H. M. STEWART (1967a:86) angeschlossen.

210 Leiden V 70, dazu ASSMANN (1983a:143).

211 Hymnen u. a. in den Gräbern Nr. 3 (*Ahmose*), Nr. 4 (*Merire*), Nr. 5 (*Pentu*), Nr. 8 (*Tutu*), Nr. 25 (*Eje*), vgl. u. a. ASSMANN (1972, 1980c, 1991a:243-253, 1992a), ALLEN (1989), detaillierte Analysen der Text- und Inhaltsstrukturen AUFFRET (1981:229-278) und REICHE (1998:127-369).

212 Zur Schöpfungskonzeption dieses Textes vgl. ASSMANN (1983a:226-229, 1995a:161-163).

213 Ähnlich wie beim Tura-Graffito sind Zeitpunkt und Anlass der Aufzeichnung sowie die Funktion des Textes an dieser Stelle schwer zu deuten und kontrovers diskutiert worden; vgl. ASSMANN (1991a:259 f.), MURNANE (1995:207), KESSLER (1998:175 f.).

214 Bspw. muss der riesenhafte Skarabäus mit den Namen *Amunhotep*s III., der heute am ‚Heiligen See' des Tempelkomplexes von Karnak steht, in einen solaren Kult des *Amun* in Karnak eingebunden gewesen sein. Auch Tendenzen im ikonographischen Bereich gegen Ende der Regierungszeit *Amunhotep*s III., die den König mit einer überraschenden Leibesfülle abbilden, könnten gewisse theologische und daraus resultierende religionspolitische Veränderungen reflektiert haben. Ebenso muss die ‚Sphinxstele' *Thutmose*s IV., des Vaters und Vorgängers *Amunhotep*s III., in Giza und die darin thematisierte enge Beziehung des Königshauses zum solaren Gott *Harmachis*, in diesem Kontext Beachtung finden.

215 Die themenbedingte Fokussierung auf die Kultsituation *Amun-Re*s v. a. in Karnak soll selbstverständlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass zu allen Zeiten des Neuen Reichs – wohl auch während der Regierungszeit *Amunhotep*s IV. – an allen anderen Orten Ägyptens der Kultbetrieb funktionierte. Leider reichen die Quellen nicht aus, um zu entscheiden, ob auch andere Gottheiten – zumindest in beschränktem Umfang – in den Prozess der Universalisierung und Solarisierung eingebunden waren, oder ob dort konventionelle Formen des Gottesbildes gepflegt wurden.

Dimensionen: Die Kapitale wurde (wieder) nach Norden an die Spitze des Nildeltas nach Memphis verlegt, die politischen Eliten wurden – zumindest teilweise – ausgetauscht, verschiedene regionale Götterkulte wurden, sofern sie denn wirklich von den Maßnahmen *Achnaton*s effektiv betroffen waren, wieder in Betrieb genommen. Grundsätzliche theologische Veränderungen scheinen damit nicht einhergegangen, nicht Auslöser für die Änderungsmaßnahmen oder – zumindest im thebanischen Raum – nicht realisiert worden zu sein.[216] Die wenigen, sicher aus dieser Zeit datierenden religiösen Texte[217] unterscheiden sicht inhaltlich und stilistisch nicht oder nur marginal von denjenigen Quellen der Jahrzehnte zuvor.[218]

Es ist nicht einfach, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts beginnende Epoche der Ramessidenzeit in kurzen Worten zu beschreiben, da sie sowohl in kulturhistorischer als auch religions- und theologiegeschichtlicher Hinsicht faszinierende und gleichzeitig schwer erklärbare Aspekte beinhaltete. Vielleicht noch mehr als im Falle der späten 18. Dynastie ist die ägyptologische Rezeption und Bewertung der Ramessidenzeit aktuell einem Wandlungsprozess unterworfen, dessen Ende schwer absehbar ist.[219]

Wenngleich König *Horemheb* nach alter Tradition noch zur 18. Dynastie gezählt wird, vollzog er während seiner Regierungszeit bereits den Paradigmenwechsel, der die Grundlagen für die Charakteristik der Ramessidenzeit der 19. und 20. Dynastie darstellte. Mag es Zufall sein oder nicht – die aus seiner memphitischen Grabanlage überlieferten Texte vermitteln erstmals einen Eindruck von ‚ramessidischer' Theologie, wohl 30 und mehr Jahre vor der Thronbesteigung *Ramses*' I. (1292-1290 v. Chr.) dort angebracht.[220] Ähnlich wie für die Amarnazeit und die ihr unmittelbar folgenden Jahre[221] gilt auch für die frühe 19. Dynastie, dass theologische Veränderungen im eigentlichen Sinn kaum feststellbar sind, sondern es waren zunächst regulierende Maßnahmen seitens des Königshauses und einiger Priester-

216 Die Namensänderungen etwa von *Tutanchaton* in *Tutanchamun* oder von *Anchesenpaaton* in *Anchesenamun* sind als Etikettenwechsel zu verstehen, nicht aber als Inhaltswechsel, wie auch etliche Dekorationselemente im Grabschatz *Tutanchamun*s zeigen.

217 Bspw. Stele Leiden V 70, Stele London BM 1222 u. a.; vgl. oben S. 76.

218 Eine Ausnahme stellen die Stelen London BM 551 und 552 aus dem Grab des *Horemheb* in Saqqara dar, deren Hymnen (vgl. zuletzt J. ASSMANN 1999a:151-157, #57 f.) eine deutliche Vermischung ikonisch-konstellativer, also konventioneller Motivik und universalistischer Phraseologie erkennen lassen. Die Anlage des Grabes muss in der Regierungszeit *Tutanchamun*s, wenn nicht noch früher, begonnen worden sein. Möglicherweise liegen die Gründe für die frühe Hinwendung zur gewandelten Theologie ramessidenzeitlicher Prägung in der räumlichen Distanz zu Theben; in Memphis mögen die mit den politischen einhergehenden theologischen Neuerungen schneller umgesetzt worden sein. Auffallend ist immerhin, dass mit dem Sonnenhymnus im Grab des Wesirs *Paser* (TT 106) das früheste sicher im thebanischen Raum lokalisierbare Zeugnis für die ‚ramessidische' Verbindung universalistischer und konstellativer Aspekte erst in die frühere Regierungszeit *Ramses*' II. datiert werden kann.

219 Vgl. unten S. 79 m. Anm. 224.

220 Vgl. oben Anm. 218.

221 Zur berechtigten Bezeichnung dieser Jahre als ‚Nach-Amarnazeit' vgl. KAMPP-SEYFRIED (2003:118 f.).

schaften, die eine Gottes- und Weltkonzeption ramessidischer Prägung ermöglichten. Dazu trug, ähnlich wie bereits 200 Jahre zuvor in der 18. Dynastie, die neuerlich gestärkte außenpolitische Position Ägyptens, die einen universellen Machtanspruch *Amun-Re*s nach sich zog, maßgeblich bei. Darüber hinaus büßte das Königtum zugunsten der Götterwelt an Autorität ein, da die historischen Erfahrungen zu einem neuen Macht- und Verantwortungsbewusstsein führten; der König fühlte sich weitaus mehr als im Mittleren Reich, mehr auch als in der 18. Dynastie, abhängig vom Segen und von der Unterstützung des Göttlichen.

Die theologische Situation des späteren Neuen Reichs ist von J. ASSMANN mit dem Begriff der ‚*Weltgott-Theologie*' belegt und von ihm und anderen Autoren unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben worden.[222] Hervorzuheben ist die von der Forschung nicht immer akzeptierte und klar artikulierte Kontinuität der religionshistorischen Entwicklungen: Hinter dem „*ramessidischen Weltgott*" und dem Lebens- und Schöpfergott der 18. Dynastie steht dasselbe Konzept. In dieser Phase wurde „*die Suche nach der Einheit des Göttlichen und Wirklichen aus der Amarnazeit aufgenommen, aber in anderer Weise beantwortet*" (KOCH 1993:353). Die Rückkehr zu den alten Kulten, die vor allem als politische Reaktion auf die Amarnaepoche bewertet werden muss, war in der Tat „*nicht einfache Restauration der Verhältnisse*" (ebda.). Vielmehr wurde es nun möglich, die in der ‚neuen' Sonnentheologie verankerten Erfahrungen mit dem licht- und lebenspendenden Sonnen- und Schöpfergott ihrer intellektuellen Verborgenheit zu entheben und mit den mythisch-konstellativen Vorstellungen der wiederbelebten *Amun*-Theologie zu vereinbaren. Um seinen Aspekt als *Ursprung des Lebens* vollumfassend zu erfüllen, hatte der *Amun-Re* der Ramessidenzeit aus der Sonnentheologie der 18. Dynastie alle lebensnotwendigen Elemente übernommen: Er war Licht, Lufthauch und Nilüberschwemmung zugleich. Ob *Amun* Luft „*gibt*" oder sich in sie „*verwandelt*", ob er sie „*geschaffen hat*" oder ob sie „*seiner Nase entströmt*", war dabei zweitrangig; ebenso, ob er selbst der Nil war oder ob dieser unter seinen Füßen oder auf sein Geheiß hervorquoll. Entsprechendes gilt für die Sonne, die sowohl als er selbst, als auch als sein *Ba* und schließlich auch als das rechte seiner beiden Augen erklärt werden konnte.

> Die ramessidische Amun-Theologie ... gelangt zu dem Begriff eines Lebensgottes, der nicht wie Aton und der noch rein solar verstandene Lebensgott-Aspekt der frühen Amun-Re-Theologie der Welt „von aussen" durch seine „Strahlenhände" Leben zuführt, sondern die Welt sowohl als Makrokosmos von innen heraus belebt wie er mikrokosmisch als Lebenskraft in jedem einzelnen Wesen wirkt. (ASSMANN 1983a:249)

Jetzt war die transzendente Weltgottheit entstanden, die trotz ihrer polytheistischen Vielgestaltigkeit Einer war[223], deren schon zu Beginn des Neuen Reichs, ja schon

222 Vgl. ASSMANN (1983a:189-286, 1991a:267-282, 1993:35-48, 1995a:133-210), auch KOCH (1993:353-416).

223 Das Wesen des Gottes wurde durchaus wieder konstellativ gedacht: bspw. *Amun* als „*der Eine, der sich zu Millionen macht*" (ASSMANN 1983a:211-218, 1995a:150-155) und als „Ba *des* Re (pLeiden I 350 I,23 = „*8. Lied*"); „*Sein Ba ist im Himmel, sein Leib im Westen, sein Kultbild in*

früher erkannte Universalität nun theologisch zu verstehen und auszudeuten versucht wurde. Die fokussierten solaren Aspekte Gottes wurden also lediglich weiter universalisiert. Gleichzeitig wurden die Elemente der *Verborgenheit* und *Ferne* Gottes zunehmend betont. Als Reaktion auf die durch *Achnaton*s religionspolitische Maßnahmen hervorgerufenen Irritationen im ägyptischen Weltbild und um die diversen lokalen Götterkulte wieder beziehungsweise weiterhin zu legalisieren, wurde versucht, die beiden Prinzipien der Pluralität und der Singularität miteinander zu harmonisieren: Die verschiedenen Gottheiten wurden als Verkörperungen, als (kultische) Erscheinungsformen des Einen göttlichen Wesens verstanden, die Einheit Gottes offenbarte sich in der Vielfalt, und die Vielfalt wiederum speiste sich aus der Einheit.

Der überproportionale Anstieg von Zeugnissen der unmittelbaren Beziehung zu Gott ist mithin nicht primär auf eine Wandlung des Gottesbildes gerade zu Beginn der Ramessidenzeit zurückzuführen. Vielmehr beruht er auf Veränderungen im gesellschaftlichen Gefüge Ägyptens jener Zeit, auf einem sich wandelnden Selbstverständnis verschiedener sozialer Schichten (HOFMANN 2004:135 f.) und damit einhergehenden Änderungen von Aufzeichnungspraktiken und Funktionsverschiebungen von Texten und Textträgern. Der kulturelle Wandlungsprozess während der 19. Dynastie ist in seiner Nachhaltigkeit und Umfassendheit lange Zeit nicht richtig erkannt und falsch bewertet worden (ROULIN 2003:462). Herausgehoben sei als zentrales Moment die Schaffung einer ägyptischen „Klassik“, einer verbindlichen Norm, an der sich Literatur, Kunst und Wissenschaft orientierten.[224] In diesem geistigen Umfeld sind viele der hier als enzyklopädisch bezeichneten Texte beziehungsweise deren Abschriften und Sammlungen entstanden. Das neue Selbstverständnis der Menschen bestand darin, sich als Kenner, ja sogar als Bestandteil der gesamthaften Enzyklopädie zu präsentieren. Inwieweit diese Veränderungen Auswirkungen auf die religiösen Entwicklungen jener Zeit hatten, ist noch nicht befriedigend geklärt. Möglicherweise ist die im späteren Neuen Reich und während der Libyerzeit zu beobachtende Zunahme der Universalisierung Gottes ein Ergebnis des Bestrebens, die göttliche Sphäre in die enzyklopädische Systematisierung des Wissens von der Welt einzubeziehen.

Die zunehmende Betonung der Religiosität ist auch im Horizont eines zukunftsoffenen Zeitverständnisses zu bewerten, welches den Menschen an eine Zukunft ausgeliefert sieht, die ganz und gar in Gottes Hand liegt. In den Gräberhymnen ebenso wie in den Gebetstexten auf den repräsentativen Votivstelen aus dem erweiterten Grabkontext und den Tempeln wird dezidiert der Schöpfer- und Weltgott angerufen, der nun auch für das Wohl des Verstorbenen im Jenseits sorgen oder im

Heliopolis“ (pLeiden I 350 IV,16 = „*200. Lied*“; vgl. ASSMANN 1983a:200-203, 1995a:140-142), „*der seinen Namen verbirgt als Amun, Re ist sein Gesicht, Ptah sein Leib*“ (pLeiden I 350 IV,21 f. = „*300. Lied*“; vgl. ASSMANN 1991a:276).

224 Vgl. dazu ASSMANN (1985, 1995b:303-313, 1996a:302-310, 1996c:72-77), LOPRIENO (1998:4-8, 2001:119 f., 2003c:132-138).

Diesseits in einer speziellen Notsituation helfen soll. Wenn dabei der Sonnengott noch mit den einleitenden Worten „*Komm zu mir!*“ (*mj n=j*) angerufen wird, ist die Verbindung besonders augenfällig. Deutlich wird diese Assoziation auch in der Ikonographie des Opfers und der Anbetung vor allem in den privaten Grabanlagen in Saqqara und Theben-West: Häufig neben dem Hymnentext, ist die betende und dabei den Hymnus rezitierende Person allein vor dem Sonnengott – mitunter als Sonnenscheibe repräsentiert – oder einer anderen Gottheit dargestellt. Kniende Haltung und anbetender Gestus der Arme und Hände erinnern dabei stark an entsprechende Szenen in den Giebelfeldern der Votivstelen.

Anders als aus der 18. Dynastie sind aus der Ramessidenzeit nicht nahezu ausschließlich funeräre Texte überliefert, sondern auch solche, denen sich eindeutig eine sakral-kultische[225] sowie möglicherweise auch eine enzyklopädische Funktion[226] zuordnen lässt. An diesen Textquellen lassen sich die religions- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen, Schwerpunktverlagerungen und geänderten Fokussierungen ablesen.

Es scheint noch schwieriger als für die 18. Dynastie zu entscheiden zu sein, inwieweit sich nichtthebanische Götterkulte während der Ramessidenzeit vom Kult des *Amun-Re* unterschieden, da nahezu sämtliche der betrachteten Textzeugnisse aus dem thebanischen Raum stammen. Die Frage, ob die Einheit des Göttlichen zunächst eine „thebanozentrische“ Sichtweise blieb, oder ob – wie in der Spätzeit – die Theologie vom Weltgott bereits von anderen Kulten adaptiert wurde, ist für die religionshistorischen Entwicklungen in Ägypten von großer Wichtigkeit, kann aber einstweilen noch nicht beantwortet werden. Auffällig ist allerdings, dass einige Gräberhymnen die Sonnentheologie einmal mehr in einer sehr reinen Form reflektieren, nicht nur frei von kompromissträchtigen Vermischungen mit ikonischem, konstellativem Gedankengut, sondern frei sogar von Assoziationen mit dem thebanischen *Amun-Re.*[227] Man hat es also mit Textkompositionen zu tun, die ganz im Geist der Sonnentheologie der 18. Dynastie stehen oder von entsprechenden Vorlagen übernommen wurden.[228]

225 Hymnensammlungen der ppChester Beatty IV, Harris I, Leiden I 344 & 350.

226 Hymnen- und Gebetssammlungen der ppAnastasi II-V, Chester Beatty IX.XI, Sallier I. Eine Variante des Hymnus von der Statue Kairo CG 921, die sicherlich dem Bestattungskontext zuzuordnen ist, befindet sich in TT 11 als Zitat in einem ‚Harfnerlied‘.

227 So bspw. in TT 373.

228 So auch ASSMANN 1983b:356.

4. Die frühere Libyerzeit

In den nächsten Abschnitten wird der Versuch unternommen, dem Bild von den religionsgeschichtlichen Entwicklungen der auf das Ende des Neuen Reichs folgenden Jahrhunderte eine vergleichbare Schärfe zu geben, wie dies – bei allen diskussionswürdigen Einzelproblemen – für die Epoche der 18.-20. Dynastie gelungen ist. Zu diesem Zweck sind die Textzeugnisse, die bislang vornehmlich als Kopien und Reproduktion ramessidenzeitlicher Quellen betrachtet worden sind, in ihren Zeithorizont eingeordnet und darüber hinaus mit weiteren, kaum berücksichtigten Texten in einen Zusammenhang gestellt worden. Neben der chronologischen Gliederung[229] sollen die Texte – soweit als möglich – nach Verwendungsorten und -funktionen getrennt betrachtet werden.

Die Sicht vom Ende des Neuen Reichs und des mit ihm überlappenden Beginns der Libyerzeit – der Wechsel also vom zweiten zum ersten Jahrtausend – ist in den letzten Jahren stark revidiert worden. Namentlich die Untersuchungen K. JANSEN-WINKELNs (1994a, 1999a, 2000, 2001a, 2002a)[230] haben zu der Einsicht geführt, dass die libyschstämmige Militärelite nicht erst seit dem Regierungsantritt *Scheschonq*s I. (945-926 v. Chr.) die Macht in Ägypten kontrollierte. Vielmehr waren es libyschstämmige Bevökerungselemente, die bereits das Ende der Ramessidenherrschaft und damit das Ende des Neuen Reichs herbeiführten, eine Feudalisierung der staatlichen Organisationsformen einleiteten und schon während der 21. Dynastie landauf, landab wichtige Schlüsselpositionen der Staats- wie der Tempelverwaltung innehatten. Möglicherweise waren sogar einige der in Tanis residierenden Könige und die thebanische Dynastie der Hohenpriester libyscher Abstammung.[231]

Politisch war das Land spätestens nach dem Tod *Ramses*' XI. zweigeteilt, vermutlich schon zuvor. Grund hierfür war insbesondere die faktische Unterstellung

229 Kriterium für die zeitliche Zuordnung eines Textes ist, soweit nicht anders bemerkt, stets der (vermutete bzw. vermutbare) Zeitpunkt der Entstehung des jeweiligen, als Textträger dienenden Dokuments. Dass dieser Zeitpunkt nicht immer mit dem Entstehungsdatum des Textes identisch ist, versteht sich von selbst und wird in den folgenden Abschnitten mehrfach thematisiert.

230 Essentielle Vorarbeiten zur jüngeren Diskussion über die Rolle der Libyer in Ägypten am Ende des Neuen Reichs und die damit verbundene Problematik durch A. LEAHY (1985) und K. A. KITCHEN (1990), vgl. ferner HARING (1992), NIWINSKI (1995, 2000:30-41, 2003b), ASSMANN (1996a:319-345), RICHARDSON (1999) sowie neuerdings den konzisen Überblick bei VITTMANN (2003:1-20, v. a. 5-11); dort jeweils Verweise auf ältere Arbeiten zum Thema.

231 Die Ausrufung einer neuen, als *wḥm-msw.t* bezeichneten Ära durch den thebanischen Hohepriester *Herihor* noch während der Regierungszeit *Ramses*' XI. (1105-1070 v. Chr.) macht den kulturellen und historischen Bruch mit dem Vergangenen und dessen bewusste Vollziehung deutlich; vgl. ASSMANN (1996a:320-324). Doch muss die Analyse, dass der Bruch soweit gegangen sei, dass es „*keine Rückgriffe auf eine bestimmte Vergangenheit und ihre Formensprache*" gegeben habe, korrigiert werden. Im Gegenteil ist für die Zeit der 21. Dynastie zumindest im thebanischen Einflussbereich für viele Bereiche eine deutliche Orientierung an der thutmosidischen Epoche der 18. Dynastie erkennbar; vgl. zuletzt NIWINSKI (2000:37 f.) und SCHIPPER (1999:17 f., 2005:308-310).

des Militärs unter den Oberbefehl der thebanischen Hohepriester. Die legitimen Nachfolger der 20. Dynastie jedoch saßen in der unterägyptischen Residenz Tanis. Durch geschickte Heiratspolitik schafften sie es, die Machtbalance halbwegs herzustellen und das thebanisch dominierte Oberägypten wenigstens nominell ihrem Herrschaftsbereich unterzuordnen. Die beiden Machthaber in Tanis und in Theben beanspruchten mit ihren Titeln zwar eine Herrschaft über ganz Ägypten, ohne sie aber gegen den jeweils anderen in die Tat umzusetzen. Einige Träger des Hohepriesteramtes, wie *Herihor* (1076-1066 v. Chr.) und *Paynedjem* I. (1066-1032 v. Chr.), nahmen zwar den Königstitel an, doch scheint einiges darauf hinzudeuten, dass die Titulatur ausschließlich tempelintern Verwendung fand (GUNDLACH 1994:136): Für die Aufrechterhaltung des Kultvollzugs bedurfte es des nominellen Königs[232] – die tanitischen Könige hatten offenbar zeitweise nicht nur die reale Macht, sondern sogar die Kulthoheit über den thebanischen Raum verloren. Das Eingeständnis der wechselseitigen Angewiesenheit führte zur Verehrung der Einheit des Königtums in einer von den wirklichen Machthabern getrennten, ideellen Gestalt: als Verkörperung der nicht existenten Gesamtherrschaft trat *Amun-Re* als König neben die beiden irdischen Herrscher. Was diese selbst nur repräsentierten, wurde zum Objekt ihrer Verehrung und ihres Dienstes. Wohl auch daher wurde das Amt des Hohepriesters des *Amun* zum Bestandteil der Königstitulatur in Theben und Tanis (RÖMER 1994:81).

Der Verlust der einzigartigen Stellung des Königtums manifestierte sich auf verschiedene Weise. So wurden wohl hochstehende, aber dennoch nichtkönigliche Persönlichkeiten in der Ausführung sonst dem König vorbehaltener, insbesondere kultischer Handlungen abgebildet. War der König gleichzeitig abgebildet, so überragte dessen Darstellung diejenige des nicht-königlichen Protagonisten nicht mehr zwangsläufig. Auch in wirtschaftlichen Quellen wird das Phänomen widergespiegelt, namentlich in den Schenkungsstelen. Während im Neuen Reich ausschließlich der König berechtigt war, tempeleigene Güter auf Privatpersonen zu übertragen, weist die Mehrzahl der libyerzeitlichen Dokumente libysche Stammesfürsten und andere nicht-königliche Personen als Stifter aus. Der wohl bemerkenswerteste Umstand ist die Bestattung des Generals *Wendjebauendjed*, für den sich keine verwandtschaftliche Bindung zum Königshaus nachweisen lässt, in unmittelbarer Nachbarschaft, ja in derselben architektonischen Einheit mit seinem König *Pasebachaennut* (*Psusennes*) I. (1039-991 v. Chr.) innerhalb der Mauern des *Amun*-Tempels in Tanis. Dieses Vorgehen wäre im Neuen Reich ein undenkbares Sakrileg gewesen, doch nun hatte der König mehr den Charakter eines Feudalherren, der von treuen Gefolgsleuten sogar noch im Tod umgeben war.

An zahlreichen Zeugnissen lässt sich ablesen, dass das veränderte Sozialgefüge auch Wandlungen im kulturellen und religiösen Bereich mit sich brachte.[233] Beson-

232 So auch TAYLOR (2000:346).

233 Vgl. die treffende Analyse bei MÜLLER (1989:127-130). Eine etwas andere Gewichtung hat J. BAINES (1996:378-382) vorgenommen: „*It may be fruitful to see the changes of this period more*

ders deutlich werden diese Veränderungen im Fall der Bestattungssitten.[234] A. NIWINSKI (2000:30-41), der insbesondere das in funerären Handschriften und auf Särgen erhaltene ikonographische Material jener Zeit intensiv untersucht hat, hat die beiden dem Ende des Neuen Reichs folgenden Jahrhunderte in fünf zeitliche Untereinheiten gegliedert, in denen sich seines Erachtens religionsgeschichtliche Veränderungen mit historischen Entwicklungen korrelieren lassen. Wenngleich die wechselhafte Ereignisgeschichte[235] ihren Teil zu den kulturellen Veränderungen der ersten Phase der Libyerzeit beigetragen haben mögen, so erscheint NIWINSKIs Typologisierung der funerären Ikonographie der 21. Dynastie etwas artifiziell. Es ist bei allem, was über die theologischen Prozesse in Ägypten bekannt ist, nicht sehr wahrscheinlich, dass bestimmte historische Abschnitte, die maximal 50 Jahre umfassten, derart massive ikonographische Veränderungen mit sich brachten, wie NIWINSKI suggeriert hat. So sind denn für die „*Phase I*" nahezu alle Charakteristika der 21. Dynastie insgesamt als Innovation der ‚*whm msw.t*-Ära' angesprochen worden, während den folgenden Phasen vereinzelt belegte Phänomene als typisch zugeordnet worden sind. Doch muss die in geographischer wie chronologischer Hinsicht eingeschränkte archäologische Evidenz dabei stärker Berücksichtigung finden. Die Schlüsse, die sich daraus ziehen lassen, sind wohl weitaus hypothetischerer Natur, als es die Darstellung NIWINSKIs erscheinen lässt.

Die veränderten kulturellen Bedingungen haben eine spürbar veränderte Quellenlage mit sich gebracht. Unverändert ist einzig der überwiegend funeräre Verwendungskontext der erhaltenen Quellen geblieben. An die Stelle aber unzähliger, von Sonnenhymnen bedeckter Grabwände, Stelen und Statuen sind als Textträger einige Papyrushandschriften und andere Objekte, die nun zur zunehmend mobilen Grabausstattung der Verstorbenen zählten, getreten. Als wichtige Zeugnisse des veränderten Gottes- und Weltbildes sind ‚Götterdekrete' (↘ 3, 7) und die ‚Verbanntenstele' (↘ 2) erhalten, aber auch etliche private, eher profane Orakeltexte.[236] Diese Texte dokumentierten historische Vorgänge und politische Entscheidungen, deklariert als religiöse Ereignisse, indem sie von der Priesterschaft als Manifestationen des göttlichen Willens veröffentlicht wurden.[237]

in terms of a manipulated ethnicity than of strong cultural influence from the ‚Libyan' group." (ebda., S. 380).

234 Dazu unten S. 89.

235 Aufbereitung der vielfältigen historischen, genealogischen und prosopographischen Daten bei KITCHEN (1986:3-81.243-286).

236 Vgl. oben S. 41 Anm. 107. Zum Orakelwesen in der 21. Dynastie, seinen Formen und seiner Bedeutung ausführlich RÖMER (1994:133-283) und zuletzt (2003), auch KRUCHTEN (1997a, 1997b), TRAUNECKER (1997), VALBELLE & HUSSON (1998:1061-1063) sowie FRANKFURTER (1998:145-153).

237 Der gebräuchlichste Terminus für Orakeltexte war bezeichnenderweise *wḏ*/ *wḏ.t* (RÖMER 1994:141), den man gewiss nicht nur im Sinne einer göttlichen Anordnung, sondern auch als expliziten Verweis auf die göttliche Schöpfungsordnung, die insbesondere zu jener Zeit massiv auf die irdischen Verhältnisse einwirkte, zu verstehen hat. Es ist also fraglich, ob der Terminus wirklich „*am wenigsten ein spezifischer Begriff für ‚Orakel' ist*" (ebda.).

4.1. TEMPELKONTEXT

Wenngleich der Tempelkomplex von Karnak während der früheren Libyerzeit gleichsam als Mittelpunkt nahezu jeglichen kultischen, kulturellen und sogar alltäglichen Lebens gegolten haben dürfte und dort auch eine gewisse Bau- und Dekorationstätigkeit feststellbar ist, so hat sich nur wenig erhalten, was unmittelbar mit dem Kult des Gottes *Amun-Re*, seiner Familie oder gar anderer Gottheiten in Zusammenhang bringen ließe.[238] Liturgische Textsammlungen etwa, wie aus dem Neuen Reich oder der späteren Libyerzeit überliefert sind, sucht man vergeblich, kein einziger ritueller Hymnus ist erhalten, der Rückschlüsse auf die kultische Realität ermöglichen würde. So sind es vor allem Dokumente, die mittelbar mit dem kultischen Geschehen an den Heiligtümern in Verbindung gebracht werden können, die an den Schnittstellen von göttlicher Sphäre und menschlichem Gottesglauben entstanden sind. Die vergleichsweise große Menge der aus dem Umfeld des Orakelwesens stammenden Quellen und der Alltags- und Verwaltungsdokumente, die sich auf bestimmte, im Tempel vorgegangene Prozesse und getroffene Entscheidungen beziehen, lassen Rückschlüsse zu auf den „öffentlichen", auch außerhalb der Kernanliegen des Kultbetriebs liegenden Charakter des Gottesdienstes. Das Konzept des Gottesdienstes wurde in jener Zeit nicht nur als *Dienst am Gott*, sondern zunehmend auch als *Gottes Dienst für Ägypten* verstanden. Dieses Verständnis entwickelte und konkretisierte sich durch die spätere Libyerzeit und Spätzeit hindurch und wurde in den zahllosen privat gestifteten Tempelstatuen ausgedrückt, deren Botschaft hieß: „Ich diene Gott, und Gott dient mir." In der früheren Libyerzeit dagegen war man noch zurückhaltender, das Selbstbewusstsein, dieses Verhältnis und Verständnis zu publizieren, war noch nicht entwickelt; noch standen die Interessen der Gottheit und des gesellschaftlichen Kollektivs im Vordergrund.

a. Kult

Eines der zu beobachtenden religionsgeschichtlichen Charakteristika der Libyerzeit ist das Aufblühen des Votivgabenwesens.[239] Hierin äußerte sich ein erstes Mal die Fortentwicklung oder vielmehr die Explizierung des Bedürfnisses, das persönlich-intime Verhältnis des gläubigen Menschen zu seiner Gottheit zu sichern und gleichzeitig zu dokumentieren. Aus dem Neuen Reich ist eine Fülle von Stelen und Götterattribute tragenden Statuen bekannt, die den frommen Stifter repräsentieren, wie er mitunter wortreich seine Gottergebenheit und -verbundenheit in Bild und Sprache bezeugt. Diese Form der Selbstrepräsentation verschwand zumindest vorübergehend am Ende des Neuen Reichs. Stattdessen bediente man sich nun kleiner und mittelgroßer Figuren aus Bronze oder (weichem) Stein, welche die Gottheiten in menschlicher oder – später zunehmend – tierischer Gestalt wiedergaben. Darauf

238 Die Untersuchung prosopographischen Materials durch S.-A. NAGUIB (1990) hat allerdings Einblicke in die „Infrastruktur" der thebanischen Tempel während der früheren Libyerzeit erbracht, die auch Rückschlüsse auf das Kultgeschehen zulassen mögen.

239 Diesen Aspekt hat M. MÜLLER (1989) pointiert beschrieben.

aufgezeichnet waren neben dem Namen des Stifters kurze, meist hymnische Anrufungen oder Bittgebete.

Zweierlei lässt sich aus dieser Entwicklung des Votivwesens ableiten. Zum einen trat die Person des Stifters und Beters im Vergleich zum Neuen Reich klar in den Hintergrund. Die Darstellung und Präsentation seiner Person wurde auf die Nennung seines Namens reduziert, darüber hinaus zählte nur der Dialog mit der Gottheit. Hierin äußert sich einmal mehr die dominante Stellung *Amun-Re*s – zumindest in der frühen Libyerzeit beschränken sich die Votive auf Darstellungen des Götterkönigs und seiner Familie (SEIDLMAYER 1982:336) –, dergegenüber das menschliche Individuum an Bedeutung und mithin möglicherweise auch an Selbstverständnis eingebüßt hatte. Andererseits wurde nun offenbar ganz bewusst auf die Darstellung der göttlichen Attribute verzichtet. Stattdessen wählte man die expliziteste, unmittelbarste Form der Abbildung Gottes – die anthropomorphe Gestalt, wie man sie sich als Kopie der Kultbilder in den Schreinen der Tempel vorstellen muss. Zwar sind die Votivfiguren wohl in keinem Fall *in situ* ans Tageslicht gekommen; ihre Funktion als Gründungsbeigaben kann aber wohl ausgeschlossen werden. Sie werden – anders als die größerformatigen Statuen des Neuen Reichs – nicht in den geräumigen Hallen und Höfen der vorderen Tempelbereiche oder gar außerhalb der Tempelareale an Prozessionsstraßen und in Begräbnisstätten aufgestellt, sondern möglicherweise in speziellen Räumen oder Schreinen in räumlicher Nähe zum Tempelsanktuar positioniert gewesen sein. Vermittels der Votivstatuen konnte es dem menschlichen Individuum also gelingen, tiefer als je zuvor in die göttliche Sphäre einzudringen und sich so des engen Verhältnisses zu seinem Gott zu vergewissern. Ganz praktische Gründe mögen zusätzlich für diese Entwicklung ausschlaggebend gewesen sein: Eine Überfüllung der vorderen Tempelbereiche mit Statuen und Stelen privater Stifter aus fünf Jahrhunderten und mehr, die eine „inflationsbedingte Wirkungslosigkeit“ suggeriert haben mag. Zudem haben die fortschreitende Theologisierung und Transzendierung Gottes sowie sein irdischer Herrschaftsanspruch das Gefühl persönlicher Gottesnähe sicherlich nicht fördern können, weshalb man innerhalb und außerhalb des Staatskultes nach neuen Ausdrucksformen der individuellen Religiosität suchen musste.[240]

Bei der im *Chnum*-Tempel von Elephantine gefundenen Sitzstatuette des *Amun* handelt es sich um ein vergleichsweise großes Exemplar für eine Votivfigur, weshalb auch der auf ihr verzeichnete Hymnentext recht ausführlich ist. Sie muss zu einem späteren Zeitpunkt in den Bereich des *Chnum*-Tempels gelangt sein. Ursprünglich hatte sie sicherlich ihre Funktion als Votivgabe im benachbarten *Satet*-Tempel der Insel, einem in der 18. Dynastie errichteten Vorgängerbau des rekonstruierten Heiligtums aus der 30. Dynastie, das möglicherweise eine dem *Amun*-Kult vorbehaltene Kapelle enthielt (KAISER 1971:196). Textinhalt, sprachliche,

240 Die verschiedenen „Nebenkulte“ für lokale Gottheiten und vergöttlichte Könige und Königinnen während der Ramessidenzeit sind nichts anderes als Ergebnisse derselben Suche nach einer Manifestation des individuellen Gott-Mensch-Verhältnisses.

ikonographische und archäologische Indizien sowie die bereits umrissene kulturhistorische Situation lassen an der Datierung in die frühere Libyerzeit keine Zweifel aufkommen.

1	*(1)jnḏ-ḥr=k pꜣ-jmn ḫpr=f*	Sei gegrüßt, Du, der seine Gestalt verborgen hält!
	Jmnw pꜣ-ḥꜣp r[n=f]	*Amun*, der seinen Namen geheim hält,
	nn-rḫ⟨.tw⟩=f	sodass man ihn nicht kennt;
	pꜣw.tj j.jr -sw m- ḥꜣ.t	Urgott, der sich am (Ur-)Anfang erschaffen hat,
	ḫpr ḏs=f	der selbst entstanden ist
	ḫpr[241] *(2)ntj-nb*	und alles Existierende hat entstehen lassen;
	mntk (n)ḥḥ	Du bist die *Neheh*-Zeit;
	zbb wnn(.t)	der das Existierende leitet –
	šnw=k[242] *pw m- hrw*	es ist so, dass Du am Tag umläufst,
	sḥḏ=k tꜣ.wj ⟨m-⟩ nfr.w-bꜣ=k	wenn Du die Beiden Länder mit der Schönheit Deines *Ba* erhellst;
	mntk qd wnn⟨.t⟩	Du bist es, der das Seiende baut.
	Statuette Elephantine	

Trotz aller Kürze des Textes sind wesentliche Elemente des universalistischen Gottesbildes darin enthalten: *Amun* wird als Ur- und Schöpfergott, aus dem die ganze Schöpfung hervorgegangen ist, angesprochen; abgesehen von dem *qd* des letzten Satzes lässt sich der Schöpfungsprozess keinem bestimmten „Werkverfahren“ zuordnen. Die zweite Texthälfte, die den Zusammenhang zwischen Sonnenlauf, darin überbrückter kosmischer Zeit-Raum-Dimension und dem Befinden des irdischen Lebens andeutet, lässt sich als knappestmögliche Schilderung des göttlichen Wirkens in der *creatio continua* lesen: Das *zbb wnn.t* lässt sich sowohl als persönliche Hinwendung zum gläubig vertrauenden menschlichen Individuum als auch als Versorgung und Pflege der bestehenden Schöpfungsordnung verstehen. Bemerkenswert ist dabei der Schlusssatz, der den Schöpfungsaspekt nochmals aufgreift und damit die Schilderung der Sonnenwirksamkeit gleichsam resümmierend zusammenfasst: Gott baut – und er-baut gleichermaßen – beständig seine Schöpfung.[243]

Gleich anfangs des kurzen Hymnus wird mit der zweifach bemühten Metapher des Verbergens – hinsichtlich der Gestalt und des Namens – unmissverständlich die Transzendenz Gottes hervorgehoben. Zusammen mit dem Umstand, dass das Element der Gottesnähe kaum expliziert wird, ist der Eindruck von der Votivfigur als Zeichen eines intimen Gottesverhältnisses etwas verwässert. Offenbar ersetzten die Nennung des Namens des Stifters und die Tatsache, dass das Figürchen in seinem

241 Die transitive Verwendung des Verbums *ḫpr* ist seit dem Neuen Reich gut belegt (*Wb.* III, 264,17).

242 Zum Problem der Lesung des ⊂⊃ an dieser Stelle vgl. SEIDLMAYER (1982:336 Anm. d) und FECHT (1984:9). Wenngleich ich das Argument des *Stichworts* bei SEIDLMAYER, was für die Lesung *šnw* spricht, für stärker halte, ist die unbefriedigende Belegsituation für diese abbreviative Schreibung in Betracht zu ziehen.

243 Gegen eine Interpretation des merkmallos geschriebenen *qd* als imperfektives Partizip spricht jedenfalls nichts.

Auftrag im Innern des Tempelhauses deponiert wurde, alle bis dahin üblichen Beschreibungen der Beziehung zu Gott.

Für dieses Textbeispiel ist festzuhalten, dass es sich bei weitem nicht um einen standardisierten Hymnus handelt, sondern er individuell formuliert ist und sogar bislang unbekannte Phraseologie benutzt. Dies gilt insbesondere für die als zentral zu bezeichnende Aussage *zbb wnn.t šnw=k pw m- hrw*, in dem das gewöhnlich für die Wegleitung gebrauchte Verbum *sšm* ersetzt ist;[244] ebenso bemerkenswert ist die Charakterisierung des Sonnenlaufs durch die im *pw*-Satz liegende Betonung. Berücksichtigt man zudem den für hymnische Texte neuartigen Textträger *Votivfigur* und die damit ganz offensichtlich verbundene Vermischung der kultischen mit der repräsentativen Verwendungsfunktion, die für den Tempel in früherer Zeit kaum vorstellbar ist, so muss man ein weiteres Mal eine sehr produktive Rezeption der Hymnik zu jener Zeit konstatieren.

b. Repräsentation

Die Zahl der verfügbaren Quellen aus dem funktionalen Bereich des Tempels ist, wie der gerade beschlossene Abschnitt deutlich macht, gering. Umso wichtiger als zeitgenössisches Zeugnis ist der Text der ‚Verbanntenstele' aus dem Pariser Louvre, einer Granitstele aus der frühen 21. Dynastie[245], die im Tempelbereich von Karnak gefunden wurde und sicherlich dort auch aufgestellt worden war. Nach dem bereits angedeuteten Prinzip wurde in diesem Monument die politische Entscheidung, eine Verbannung oppositionell eingestellter Personen zurückzunehmen und diese zu begnadigen, als göttliche Willensentscheidung und -bekundung interpretiert und als solche manifest und unumstößlich an gut sichtbarer Stelle publiziert. Zwischen die Präliminarien mit Datierung und Titulaturen und den eigentlichen Dekretstext nun ist ein hymnischer Passus eingeschoben, der – über bloße eulogische Formen[246] hinausgehend – das Wesen Gottes beschreibt und damit dem Gottesentscheid zusätzliche Autorität zu geben im Stande ist:

2	(12)... *jnḏ-ḥr=k jr ntj-nb qmꜣ wnn.t nb(.t)*	... Sei gegrüßt, der alles, was ist, gemacht und alles Existierende geschaffen hat!
	jt-nṯr.w ms{w} nṯr.t	Vater der Götter, der die Göttinnen geboren hat,
	grg -st[247] *m- nꜥ.t sp.t*	der sie mit Städten und Bezirken ausgestattet hat;
	wtṯ (13)*ṯꜣy.w ms ḥm.t*	der die Männer erzeugt und die Frauen geboren,

244 Zur Diskussion dieser Passage und ihrer ungebräuchlichen Formulierung vgl. SEIDLMAYER (1982:335 f. Anm. c).

245 Sie trägt die Namen und Daten der tanitischen Herrscher *Nesubanebdjed* (*Smendes*, 1080-1043 v. Chr.) und *Amunemnesu* (1043-1039 v. Chr.) oder *Psusennes* I. sowie des thebanischen Hohenpriesters *Mencheperre* (1045-992 v. Chr.), des Sohnes *Paynedjems* I.

246 ‚Eulogisch' wird diejenige hymnische Form genannt, in der in einem stark nominal geprägten, meist partizipialen Satzstil Eigenschaften einer Gottheit, häufig in Form von Epitheta, aneinander gereiht werden (ASSMANN 1969:6, 1994c:33-35).

247 [illegible] ist wohl eher keine Schreibung für [illegible] o.ä. *s.t*, wie KAMMERZELL & STERNBERG (1986:115 m. Anm. 12b) angenommen haben.

jr ꜥnḫ n- ḥr nb	der das Leben für jedes Gesicht geschaffen hat;
Ḫnm pw qd r-mnḫ{t}	er ist *Chnum*, der in perfekter Art baut;
ṯꜣw n-ꜥnḫ s[ṯj n-]mḥy.t	der Hauch des Lebens und Duft des Nordwindes,
ḥ[ꜥpj] wr	große Nilüberschwemmung,
ꜥnḫ.tw m- kꜣ=f	von dessen Nahrung man leben kann,
jr ḫr(.t)-nṯr.w rmṯ.w	der für den Unterhalt von Göttern und Menschen sorgt;
šw-hrw j(ꜥ)ḥ-mšrw	die Sonne des Tages und der Mond des Abends,
ḏꜣ p.t jw.tj-(14)wrḏ.n=f	der den Himmel kreuzt, ohne dass er ermüden würde;
wr bꜣ.w	groß an *Bas* –
sḫm -sw r- Sḫm.t mj-ḫ.t m- ḏꜥw	er ist mächtiger als *Sachmet*, wie ein Feuer im Sturm,
qꜥ ḥtpy	von hoher Gnade,
ḥ[n s]n-tꜣ -sw	der denjenigen, der ihm die Erde küsst, beschützt[248]
ꜥn -sw r- snfr mn	und sich umwendet, um den Kranken zu heilen;
n- ptr[=f m-] rmṯ.w	er sieht nämlich auf die Menschen –
nn-ḫm=f ḥr nb	dass er irgendjemanden nicht kennen würde, gibt es nicht,
ḥr-sḏm=f (15)n- zj ḥḥ.w m-jm=sn ...	weil er Millionen Menschen unter ihnen hört ...

Stele Paris Louvre C 256

Die solchermaßen vorgestellte Gottheit ist ein – man möchte sagen: überraschend – weltnaher Schöpfer- und Lebensgott, von dessen transzendenten Zügen, wie sie die ramessidenzeitlichen Texte gezeichnet haben, nichts zu spüren ist. Ebensowenig lässt er sich aber mit dem konstellationenreichen Sonnengott alter Prägung in Verbindung bringen, sondern erinnert am ehesten an den Schöpfergott des frühen Neuen Reichs, wie er in Theben konzipiert worden war. Die Schöpfung hat technomorphe und humanbiologische[249] Elemente und stellt die lebenserhaltenden, realen Gegebenheiten Ägyptens für Götter- und Menschenwelt zur Verfügung – *creatio prima* und *creatio continua* hat Gott auf untrennbare Weise miteinander verwoben. Seine kosmische Wirksamkeit im Sonnenlauf ist nur kurz thematisiert, greift aber das universalistische Element der Unermüdlichkeit auf. Nicht zu kurz kommt das individuelle Gottesverhältnis – Gott lässt den ihm gegenüber Loyalen mit Sicherheit nicht im Stich, doch kann sich auch die Menschheit insgesamt seiner bewahrenden Aufsicht gewiss sein.

Die Frage, wie die Nichterwähnung der Transzendenz Gottes zu bewerten ist, scheint nicht leicht beantwortet werden zu können. Die Kürze des Textes sollte jedenfalls nicht als Grund für die Auslassung in Erwägung gezogen werden. Möglicherweise spielt aber der Verwendungszusammenhang eine Rolle. Beachtlich ist, dass der Text neben einigen stereotypen Formulierungen durchaus phraseologische

248 Aufgrund der beschädigten Stelle ist nicht völlig klar, welches Verbum *ḥn* gemeint ist; J. V. BECKERATH (1968:21 Anm. f) hat an „*schützen*“ (*Wb.* III, 101,7-10) gedacht, was auch von mir angesetzt worden ist; allerdings scheint dies bislang nicht mit einem Objekt der Person belegt zu sein; zwei Alternativen bestehen in der transitiven Verwendung des Verbums (*Wb.* III, 103,21) – „*der sich zu demjenigen, der ihm die Erde küsst, begibt*“ – oder einer Lesung des möglicherweise vom vorigen abgeleiteten „*anblicken*“ o.ä. (*Wb.* III, 104,7), die allerdings anderweitig nur sehr spät belegt ist.

249 Zur Geburtssymbolik im Schöpfungskontext vgl. ZANDEE (1992b).

Innovationen beziehungsweise Seltenheiten aufweist, so etwa die unterschiedliche Behandlung der beiden Geschlechter beim Schöpfungsvorgang, die Gleichsetzung mit *Chnum*, dessen assoziierte Schöpfertätigkeit dazu nicht auf die Menschen beschränkt zu sein scheint, die Verwendung des Verbums *ḥn*, um das intime Verhältnis Gottes zum Einzelnen zu beschreiben, sowie die kausale Verknüpfung *kennen* und *hören* am Ende des Hymnus.

Allemal interessant ist die Feststellung, dass in diesem Fall ein Hymnus in repräsentativer – worauf Kontext, Aufzeichnungsform und vermutbarer Verwendungsort schließen lassen –, aber möglicherweise gleichzeitig kultischer Verwendungsfunktion anzutreffen ist.[250] Es ist nicht auszuschließen, dass im Rahmen des Kults für einen Gott, der in der Rolle eines Regenten seines Landes gesehen wurde[251], rituelle Audienzen abgehalten wurden, zu denen die Gottesentscheide verfasst oder zumindest verlesen wurden.

4.2 GRABKONTEXT

Der Wandel der Bestattungsbräuche nach dem Ende des Neuen Reichs ist eines der kennzeichnendsten Merkmale der 21. Dynastie und ein eindeutiges Argument für den sprunghaft angestiegenen Einfluss libyscher Elemente auf die ägyptische Kultur (GNIRS 2003:187-195).[252] So deuten etwa der Abbruch der Sitte, die verstorbenen Herrscher im thebanischen *Tal der Könige* zu bestatten, und die Verlegung der Königsgräber in die Tempelbereiche nicht nur auf veränderte Formen von Organisation und Strukturen des königlichen Totenkults, sondern auch auf gewandelte Jenseitsvorstellungen (STADELMANN 1971). Denn auch Privatleute legten sich kaum noch Felsgäber mit Oberbauten an[253], sondern ließen sich in Sammelgrüften, nicht selten in unmittelbarer Nähe von oder innerhalb der Tempelanlagen, bestatten. Gleichzeitig aber erwarben sie das Privileg, Elemente der ehemals königlichen[254] Totenliteratur und Ikonographie (‚*Amduat*‘)in ihre funerären Handschriften

250 Die Sonderstellung dieses Hymnus hat bereits J. V. BECKERATH (1968:35) hervorgehoben.

251 Erstaunlicherweise fehlen im Hymnus selbst Hinweise auf die Funktion *Amun-Res* als „Königsgott“, wie sie in ramessidenzeitlichen und anderen zeitgenössischen Quellen vorkommen, völlig.

252 T. KIKUCHI (2002:354 f.) hat u. a. in der Tatsache, dass bei Sekundärbestattungen der 21. Dynastie in den thebanischen Privatgräbern des Neuen Reichs die ältere Dekoration unverändert übernommen wurde, eine Kontinuität im Grabgedanken und Jenseitsvorstellungen der frühen Libyerzeit sehen wollen. Die Veränderungen im Grundriss der wenigen in jener Zeit neu angelegten Grabanlagen erklärte er dagegen mit der Suche nach Schutz vor dem Eindringen von Grabräubern. Beide Argumente sind wenig überzeugend und sprechen nicht unbedingt für eine kontinuierliche Tradierung älterer Jenseitsvorstellungen in der Libyerzeit.

253 Eine Ausnahme ist bspw. die Grabanlage des Wesirs *Nebneteru* (22. Dyn.); BRESCIANI (1980:1-4).

254 Singulär und vorerst ungeklärt bleibt die Version von ‚*Amduat*‘ und ‚Sonnenlitanei‘ in der Sargkammer des Wesirs *Useramun* (TT 61) aus der früheren 18. Dynastie (HORNUNG, in: DZIOBEK 1994:42-47).

zu übernehmen.[255] Ebenfalls veränderte sich die Dekoration der Särge in dieser Zeit dahingehend, dass sie im Gegensatz zu den vergleichsam nüchtern gestalteten Särgen der Ramessidenzeit jetzt eine Fülle von Darstellungen kosmischer und unterweltlicher Wesen und Vorgänge trugen, die bislang nur textuell realisiert oder in funerären Papyri abgebildet waren.[256]

a. Kult

Der Mangel an für eine Rekonstruktion des Totenkults auswertbaren Zeugnissen ist also nicht nur auf archäologische Zufälligkeiten der Überlieferungssituation zurückzuführen, sondern auch maßgeblich auf den Umstand, dass es entsprechende Formen und Strukturen schlicht nicht mehr oder nur selten gegeben hat. Die erhaltenen Dokumente, von denen das hier präsentierte Material einen adäquaten Querschnitt liefert, bezeugen, dass in Ermangelung von in einem architektonischen Rahmen realisierten Kultorten alles für eine gesicherte Performanz des Totenkults Notwendige in unmittelbarer Nähe der Mumie angeordnet wurde: Die relevanten, zu rezitierenden Sprüche, Hymnen und weitere Texte befanden sich auf den Särgen und auf Papyrusrollen in den Särgen; sie umgaben den toten Körper wie eine zusätzliche Hülle. Nur in Ausnahmefällen wurden die Texte noch an den Grabwänden angebracht. Diese Form der Grabausstattung sollte helfen, das „Ankommen" und „Überleben" des Verstorbenen im Jenseits auch ohne einen realen Kultvollzug zu sichern.

THEBEN

Der Großteil der hymnischen Textquellen aus der frühen Libyerzeit entstammt dem funerären Bereich. Dass jedoch auch dieser Bereich nicht dem machtvollen Einfluss *Amun-Re*s und seiner Priesterschaft entzogen war, wird anhand der wohl wichtigsten Zeugnisse für die Weltgott-Theologie der frühen Libyerzeit deutlich – der sogenannten ‚Götterdekrete'. In dieser Zeit kam der Brauch auf, die Verstorbenen mit solchen ‚Götterdekreten' auszustatten; der jeweiligen Gottheit – meist war es *Amun-Re* oder ein anderer Vertreter der thebanischen Triade – wurden Worte in den Mund gelegt, die den Vollzug des Totenkults und somit den größtmöglichen

255 Ähnlich wie die Dekoration der Särge war auch die *dekorative Gestaltung* der Funerärpapyri während der früheren Libyerzeit einem starken Wandlungsprozess unterworfen; vgl. dazu v. a. NIWINSKI (1989). Eine der gravierendsten Veränderungen war dabei, dass während dieser Zeit das Hieratische als Aufzeichnungsform für religiöse Texte neben die Hieroglyphenschrift trat und diese nahezu vollständig ablöste. Auch *inhaltlich* machten die funerären Texte namentlich des Totenbuchs massive Veränderungen durch; vgl. die Übersicht bei HEERMA VAN VOSS (1975-76) sowie bspw. die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen von LUCARELLI (2001-02:48, 2003).

256 Vgl. dazu insbesondere die Untersuchungen von A. NIWINSKI (1983, 1988, 2000, auch 1984:441-444). Der Autor hat in der Inbezugsetzung von Bild und Text ein prägendes Merkmal gerade der religiösen Situation in der früheren Libyerzeit gesehen (2000:25): „*These and other descriptions of God can easily be illustrated with the motifs from coffins and papyri of the period. Such combination of words and easily imaginable pictures might have been addressed to everybody, practically to the whole society.*"

Schutz und die beste Versorgung der verstorbenen Person im Jenseits garantieren sollten. Hintergrund dieser Maßnahmen waren natürlich die geänderten Bestattungssituationen: Mit dem eigenen Grab und den dazugehörenden Anlagen (Vorhof, Kapelle) fehlte der Ort, an dem die für den Verstorbenen so essentiellen Opferhandlungen vollzogen werden konnten. Um die jenseitige Versorgung dennoch zu gewährleisten, wurde sie nun ganz in die Hand der Götter und Göttinnen gelegt. Die im Wortlaut nahezu identischen Dekrete des Götterkönigs für seinen Hohenpriester *Paynedjem* (*Paynedjem* II.; 990-969 v. Chr.) und dessen Gemahlin *Neschonsu* gehören zu den frühesten und gleichzeitig ausführlichsten Exemplaren ihrer Art.[257] Ihnen ist ein Hymnus einleitend vorangestellt, der eben diese wichtige Quelle für die *Amun-Re*-Theologie der Libyerzeit darstellt. Es soll zunächst der Einleitungshymnus aus dem Dekret für *Paynedjem* vorgestellt werden.

3	(5)*... sḥḏ tꜣ m- pꜣy=f ḫpr ⟨n-⟩ jtn wr*	Der in seiner Gestalt als die große Sonnenscheibe die Welt erleuchtet,
	(6)*ḥꜣy-stj.w*	mit hellen Strahlen –
	ḏj=f [-sw ꜥnḫ] ḥr nb	gibt sie/ er sich, können alle Gesichter leben;
	ḏꜣy p⟨.t⟩	der den Himmel durchkreuzt –
	nn-n=f wrḏ[258]	(damit) hat er keine Mühe,
	(7)*dwꜣw zp-2 n.t-ꜥ=f mn(.t)*[259]	Morgen um Morgen – sein Beruf ist beständig;
	nḫḫ	der Greis,
	nhp=f m- jḥwn	der als Jüngling früh auf ist,
	jn.y ḏrw.w (8)*n-(n)ḥḥ*	der die Grenzen der *Neheh*-Zeit bringt,
	pẖr.w ḥr.t ḫns dꜣ.t r- sḥḏ(.t) tꜣ.w m- qmꜣ.n=f	der den Himmel umkreist und die Unterwelt durchzieht, um die Länder als das, was er erschaffen hat, zu erhellen;
	nṯr nṯr.j (9)*nby -sw ḏs=f*	göttlicher Gott, der sich selbst gestaltet hat,
	j.jry.n=f p.t tꜣ m- jb=f	der Himmel und Erde nach seinem Herzenswunsch gemacht hat.
	...	...
	(11)*... jy (n)ḥḥ ẖr- wsr=f*	Die *Neheh*-Zeit geht unter seiner Macht einher[260],
	jn.y pḥ(.wj) n-ḏ.t	der das Ende der *Djet*-Zeit erreicht;
	nṯr wr šꜣꜥ ḫpr	der große Gott, der das Werden begonnen hat
	jṯ (12)*tꜣ.w m- nḫt=f*	und die Länder mit seiner Kraft in Besitz genommen hat.

257 Vgl. auch die Bearbeitungen bei ROEDER (1961:288-321) sowie GUNN & EDWARDS (1955); dort (S. 83 Anm. 1) genaue Angaben zu den bislang bekannten Abschriften; neuere theologische Interpretationen bei M. RÖMER (1994:280-283), der die Hymnen insbesondere auf die Aspekte Transzendenz und Universalität *Amun-Res* hin betrachtet hat, und J. ASSMANN (1996a:336-342), der das konzeptuelle Verhältnis zur Sonnentheologie der späten 18. Dynastie herausgearbeitet hat.

258 Vgl. zur Konstruktion der Negation mit einem Dativ GARDINER (1957a:§ 307).

259 Diese Passage hat eine wörtliche Parallele in einer hymnischen Passage des etwas jüngeren pBodmer 103 III,1-2, der verschiedene Totenbuchtexte beinhaltet (VALLOGGIA 1991); die Identifizierung des hymnischen Abschnitts mit ‚Kap. 162' des Totenbuchs (ebda., 136) erscheint mir allerdings fraglich.

260 Ähnlich schon BARUCQ & DAUMAS (1980:258 m. Anm. i); der Sinn der Übertragungen des Satzes bei FOSTER (1995:66: „... *arrives under his power*") und J. ASSMANN (1999a:321,31: „... *kommt unter der Last seiner Stärke*") ist nicht klar.

...	...
(13)*Nwy wr* (14)*bz -sw r- nw=f*	große Flut, die sich zur richtigen Zeit hervorbringt,
r- sꜥnḫ(.t) pr(.t) nb(.t) ḥr-nḥp=f	um das zu beleben, was auf seiner Töpferscheibe herausgekommen ist;
nmt ḥr.t pḫr (15)*dꜣ.t*	der den Himmel bereist und die Unterwelt bewandert –
ḥḏ-tꜣ r- ꜥ=f n-sf	bei Tagesanbruch an seiner Position von gestern;
nb-pḥ.tj ḏsr-šfy.t	Herr der Stärke, mit unnahbarer Majestätserscheinung,
sštꜣ.n mꜣw⟨.t⟩ (16)*ḏ.t=f*	denn (seine) Strahlen haben seinen Leib der Wahrnehmung entzogen;
jmnt(.t)=f jꜣbt(.t)=f jtn jꜥḥ	sein rechtes und sein linkes Auge sind die Sonne und der Mond;
p.t tꜣ ꜣbḫ m- nfrw=f	Himmel und Erde sind von seiner Schönheit erfüllt;
(17)*nzw mnḫ{t} jw.tj-nnj*	der perfekte König, der nicht träge wird,
wrḏ n- wbn ḥtp	der sich abmüht wegen[261] (seines) Auf- und Untergehens;
prj {nṯr.w} ⟨rmṯ.w⟩[262] *m- nṯrj.*(18)*tj=fj*	die Menschen sind aus seinen Göttlichen Augen hervorgegangen,
nṯr.w m tpj.w-rꜣ=f	die Götter sind auf seinem Mund;
jr kꜣ.w šꜣꜥ ḏfꜣ.w	der die Nahrung geschaffen und die (Opfer-)Speisen begonnen (*od.* gespeichert)[263]
qmꜣ wnn(.t) nb(.t)	sowie alles, was existiert, gemacht hat;
(19)*nḥy{t} zbb rnp.t*	Ewiger, der die Jahre durchläuft –
nn-ḏrw.w n-ꜥḥꜥw=f	ein Ende seiner Lebenszeit gibt es nicht;
jꜣw{t} rnp zbb (20)*(n)ḥḥ*	Greis und Jüngling, der die *Neheh*-Zeit durchläuft,
nḫḫ jr jḫwn{n}=f	Alter, der (gleichzeitig) seine Jugend verbringt;
ꜥšꜣ{.tj}[264] *jr.tj*	er ist zahlreich an Augen
wr ꜥnḫ.wj	und groß an Ohren,
sš[m ḥḥ.w] (21)*m- psḏ=f*	Millionen mit[265] seinem Licht leitend,
nb-ꜥnḫ ḏd n- mrj=f	der Herr des Lebens, der nach seinem Belieben austeilt,
šn.w n-tꜣ ḥr- s.t-ḥr=f	der Erdkreis ist unter seiner Aufsicht,
wḏ	der an-ordnet
jry jwtj-ḫnn	und es wird getan, ohne dass es Widerspruch gibt;

261 Das hier geschriebene 𓈖 habe ich ernst genommen; man kann natürlich auch an eine Verschreibung des sehr viel gebräuchlicheren *wrḏ m-* denken.

262 Emendierung nach pKairo CG 58032,19.

263 Das übliche Bedeutungsfeld „*beginnen*" des Verbums *šꜣꜥ*, das im übrigen in diesem Hymnus eine häufige Verwendung gefunden hat, muss hier wohl noch erweitert werden; ein in der Schreibung [Hieroglyphen] u.ä. (vgl. *Wb.* IV, 409,5-7) belegtes Lexem „*Scheune*, *Speicher*" legt nahe, dass auch eine Verbalwurzel mit entsprechender Bedeutung existiert haben muss, die hier angesetzt werden sollte. In diese Richtung weist die Übersetzung von J. L. FOSTER (1995:66): „*Who provided food ...*".

264 Es ist nicht zu erwarten, dass hier mit dem [Hieroglyphen] die 2. Pers. des Pseudopartizips bezeichnet werden soll; vermutlich handelt es sich um ein „*sinnloses*" Komplement, wie es gerade bei *ꜥšꜣ* häufig ist (JANSEN-WINKELN 1996:§ 31).

265 Die Bedeutungsspanne der Präposition *m-* konnte in Kontexten wie diesem voll ausgeschöpft werden: In der lokalen Dimension war bereits die Instrumentalität angelegt; alles, was sich i m göttlichen Licht bewegt, bewegt sich auch d u r c h es. Jede Übertragung ins Deutsche greift zwangsläufig zu kurz; allerdings übergeht man das Problem geschickt, wenn man wie BARUCQ & DAUMAS (1980:259) oder FOSTER (1995:67) annimmt, dass die Präposition mit einem Infinitiv konstruiert ist und man sie temporal oder konditional übersetzen kann: „... *quand il luit*" bzw. „... *when he shines*".

(22)*nn-skj jr(.t).n=f nb(.t)*	alles, was er geschaffen hat – daran gibt es keinen Vergang;
hnjw-rn bnr-mrw(.t)	mit lieblichem Namen und süßer Liebe;
dwꜣ (23)*ḥr nb.w r- nḥ.t=f*	jedes Gesicht ist früh auf, um zu ihm zu beten.
...	...
(24)... *nṯr* [-*pn*] (25)*šꜣꜥ tꜣ m- sḫr.w=f*	Unser Gott, der die Erde nach seiner Wunschvorstellung begonnen hat;
...	...
(26)... *šꜣꜥ.n=f sbty n-bjꜣ n-p.t* ⟨*n-*⟩ *ntj-ḥr- mw=f*	für den, der auf seinem Wasser ist, hat er eine Mauer aus Erz errichtet,
(27)*nn-ḏw* ⟨*n- ntj-*⟩*ḥr- šm(.t) ḥr- mṯn=f*	und für den, der auf seinem Weg wandelt, kann es nichts Böses geben,
jy n- ꜥš=f	denn (er ist es,) der auf den Ruf nach ihm kommt,
hry-jb n- dwꜣw(28)*=f*	der zufrieden ist mit dem, der ihn anbetet
ꜣw n- dmw rn=f	und sich demjenigen entgegenstreckt, der seinen Namen rühmend nennt;
ḏḏ ꜥhꜥw	der stets die Lebenszeit gibt
q(ꜣ)b.w rnp.t m- pꜣ-ntj-ḥzj.tw=f	und die Jahre dessen, der begnadet wird, vermehrt;
(29)*nẖ mnẖ{t} n- ḏj.w -sw m- jb=f*	ein vorzüglicher Beschützer dessen, der ihn in sein Herz gegeben hat,
nbjw n- nḥḥ ḏ.t ...	ein Beschützer für immer und ewig ...

Papyrus Kairo CG 58033

Der hier präsentierte *Amun-Re* erinnert mehr als der Text der ‚Verbanntenstele' an ramessidenzeitliche Quellen. Der Hymnus ist nahezu völlig frei von allen traditionell-mythologischen Bildern und Konstellationen und unterstreicht so die Rolle der Gottheit als erd- und zeitnaher Weltherrscher.[266] Der Aspekt als Schöpfergottheit ist äußerst knapp formuliert und beschränkt sich auf Anspielungen – der Schöpfung liegt der Plan beziehungsweise synonym der Herzenswunsch zugrunde; auf die Erschaffung von Göttern und Menschen wird nur in Form der seit der Ramessidenzeit stereotypen Wendung Bezug genommen.[267] Allerdings findet auch die Töpferscheibe wieder als Schöpfungsinstrument Erwähnung, wobei unklar bleibt, was auf ihr entstanden ist. Auch die schöpfungserhaltenden Aspekte werden nur angerissen – Gott i s t die (Nil-)Flut, bringt sie nicht mehr nur hervor[268], und versorgt – wohl auch die übrige Götterwelt – mit Nahrung.

Die Verweise auf den göttlichen Schöpfungsplan, ja auf die Schöpfung selbst beschränken sich im Text weitgehend auf epithetartige Formulierungen. Erwähnungen dieses urzeitlichen Akts sind nun noch seltener geworden als in den früheren Texten der universalistischen Theologie; Gott war nun ganz vereinnahmt von den politischen und menschlichen Belangen der Zeit; wichtig war sein Wirken – er füllte ja die Rolle des Königs aus – in der Gegenwart. So findet sich die Anspielung

266 Bereits die Analyse dieses Textes durch ED. MEYER (1928:508 f.) hat 50 Jahre vor J. ASSMANN die deutlich universalen und unmythologischen Aspekte der in diesen Dokumenten publizierten Theologie erkannt und hervorgehoben.

267 Innovativ in diesem Kontext ist immerhin die Verwendung des alten Terminus *nṯr.tj „Gottesaugen"*.

268 Die Tendenz, dass nach Art eines *Pantheismus* Gott Teil seiner Schöpfung und die Schöpfung Teil seines Wesens ist, war bereits in den ramessidenzeitlichen Texten zu beobachten.

auf die planenden An-Ordnungen des Gottes, die sicher auf das alltägliche Leben der Menschen zu beziehen sind. Dass mit dem aktiven Partizip *wḏ* die aus dem Schöpfungskontext bekannte Vokabel verwendet wurde, ist sicher nicht Zufall, sondern rückt das gegenwartsbezogene Handeln Gottes implizit auch in die kosmische Dimension. Die Wurzel *wḏ* jedenfalls begegnet im Schöpfungskontext häufig. Sie ist sonst vor allem aus historischen Texten bekannt und steht meist mit der Person und dem Handeln des regierenden Königs in Verbindung. Das kosmologische Umfeld der Begriffe in den hymnischen und den Schöpfungstexten legt den Schluss nahe, dass es sich bei *wḏ* im fraglichen Kontext nicht allein um die „*Anordnung*" des Herrschers im Sinn eines Befehls handeln kann. Die große inhaltliche Nähe zu *sḫr*, wie sie in zahlreichen Texten belegt ist, lässt *wḏ* als wesentlichen Bestandteil des *sḫr* erscheinen.[269] „*The phrase ‚the divine order' implies that the gods have a system into which all the created elements should fit as soon as created.*" (WILSON 1946:59 = 1981:69).

Mehrfach und ausführlich wird die Rolle *Amun-Re*s als solare Gottheit aufgegriffen, seine Wirksamkeit in einer verschlankten metaphorischen Form abgebildet: Die Bezeichnungen als „*Greis*" und „*Jüngling*" stellen Bezüge zu den aus konventionellen Texten bekannten Phasen des Sonnenlaufs und deren Personifizierungen als *Atum* und *Chepri* her, wobei sie sich innovativer Ausdrucksweise bedienen.[270] Von universalistischem Gepräge ist die Bezeichnung der Sonnenwirksamkeit als Beruf und Mühe, die Hervorhebung seiner Beständigkeit und der Unermüdlichkeit Gottes sowie die Erfülltheit der Welt mit seinem Licht.[271] Dem Sonnenlauf unterworfen sind die beiden Zeit-Raum-Dimensionen *ḏ.t* und *nḥḥ*, über denen stehend Gott mithin weder in räumlicher noch zeitlicher Hinsicht Anfang und Ende hat. Die Schaffung der irdischen Zeiteinheiten durch die Sonnenbewegung findet allerdings keine Erwähnung.

Jetzt wird auch die Transzendenz Gottes, die nach Aussage dieses Textes ganz eng an seine solare Erscheinung gekoppelt ist, wieder thematisiert; erneut wird mit

269 In deutschen Übersetzungen ist dieser Aspekt von *wḏ.t* bislang kaum deutlich geworden, hingegen berücksichtigen das englische „*order*" oder die französischen Übertragungen „*ordre*" und „*ordonner*" für das Verbum (auch italienisch „*ordine*" bzw. „*ordinare*") die weite Semantik der Wurzel *wḏ* stärker. J. P. ALLEN (1988:46) hat für das Englische eine vergleichbare Lösung gefunden, indem er das göttliche Ins-Werk-setzen als „*in-formation*" charakterisierte. Diese poststrukturalistisch geprägte Notation scheint mir die komplexe Semantik des *wḏ* im Schöpfungskontext adäquat wiederzugeben, weshalb ich sie für das Deutsche als „*An-Ordnung*" bzw. „*an-ordnen*" übernommen habe. – Interessanterweise spielt die Semantik der Wurzel *wḏ* auch im Orakelwesen ein zentrale Rolle; vgl. RÖMER (1994:141 f.). Eine Schlüsselposition zwischen kosmischer und politischer bzw. individueller Dimension nimmt auch die Wurzel *šꜣ* („*bestimmen*" bzw. *šꜣy* „*Schicksal*") ein (vgl. bspw. pLeiden I 344 vso. XI,2).

270 Bspw. in der Wendung *nḥḥ jr jḫwn=f*, die die fast widernatürlich erscheinende Zirkularität des Sonnenlaufs versinnbildlichen soll.

271 Die schon für die 18. Dynastie beobachtete Gleichsetzung des Sonnenlichts mit göttlicher Schönheit findet hier einen besonders sinnfälligen graphischen Ausdruck in der Determinierung des *nfrw* [hieroglyphs].

dem Begriffspaar *štꜣ – ḏsr* diese Unzugänglichkeit der Gottheit zu beschreiben versucht, gleichzeitig werden bislang ungebräuchliche Wendungen gefunden – Gottes Gestalt ist hinter seinen Strahlen wie hinter einem Vorhang verborgen.

Auch nach Ende des Neuen Reichs besteht das Paradoxon, dass Gott trotz seiner Weltentrücktheit und Verborgenheit für das menschliche Individuum sorgt; dank seiner unzähligen Augen und Ohren – eine typische Wendung der Ramessidenzeit – kann ihm nichts entgehen, was seinen Geschöpfen widerfährt und sie ihm antragen. Ebenso ist die Bevorzugung des Gott wohlgefällig Lebenden, der nicht eigene Wege einschlägt, nicht neu, sondern angesichts der zu jener Zeit auch im menschlichen Alltag alles überragenden Rolle *Amun-Re*s nur konsequent und vielleicht noch legitimer. Eine gewisse Innovationsfreude in Formulierungsfragen ist auch für diesen Bereich zu beobachten: Dass Gott um den Frommen eine eherne Mauer errichtet, um ihn vor Schaden zu bewahren, ist ein ebenso neues wie plastisches Bild. Bekannt ist der göttliche Einfluss auf die Lebenszeit des Sterblichen, wobei wiederum die Betonung des *pꜣ-ntj-hzj.tw=f* bemerkenswert ist.

Der Aspekt der individuellen Gottesbeziehung wird für die Zeit nach dem Neuen Reich häufig unterschätzt – zu Unrecht, wie die vor- und nachstehend besprochenen Textpassagen zeigen. Nicht übersehen werden dürfen auch die eindeutigsten Zeugnisse dieser nach wie vor existenten, ganz individuell gelebten Religiosität und Frömmigkeit jener frühen Libyerzeit – kurze Gebete, die denen der Ramessidenzeit an Intensität und Glaubensüberzeugung nicht nachstehen. Sie haben sich als Graffiti in den Felsen des thebanischen Westgebirges erhalten, hinterlassen von den letzten Generationen der Nekropolenarbeiter, die mittlerweile weniger mit der Anlage neuer Grabanlagen beschäftigt waren als vielmehr mit der Instandsetzung des Bestehenden und schließlich mit der Umbettung der königlichen Bestattungsinventare und Mumien beauftragt waren. Besonders gut dokumentiert sind dabei Funktionen und Aufgaben der Schreiber- und Priesterfamilie des *Thutmose*, seines Sohnes *Butehiamun* und dessen Sohnes *Anchefenamun*.[272]

4	(1)*pꜣ-šdw pꜣ-šdw Jmnw-ns.t-tꜣ.wj pꜣ-šdw*	Du Retter, Du Retter, *Amun*-vom-Thron-der-Beiden-Länder, Du Retter!
	(2)*[jr].y=k whm šd(.t) ꜥn*	Errette mich noch einmal
	mtw=j ḏd n(=j) pꜣ-šdw ...	und rede zu mir, Du Retter! ...
	Theben-West, Graffito Nr. 914	
5	(1)*nꜣ-nb.w-Wꜣs.t*	Ihr Herren von Theben!
	jyj=⟨t⟩n m- bw wꜥ ⟨r-⟩ sḥtp.t pꜣ-jmn-rn=f	Kommt doch gemeinsam, um Den-mit-verborgenem-Namen gnädig zu stimmen,
	ḏd=ṯn n=f	indem ihr zu ihm sprecht:

272 Vgl. dazu ČERNÝ (2001:351-375); eine materialreiche und authentische Beschreibung der politischen und sozialen Situation bei ROMER (1986:282-321); vgl. zu den strittigen prosopographischen Fragen NIWINSKI (2003a), der die Diskussion auf den aktuellsten Stand gebracht hat.

jmj ꜥnḫ snb n- (2)*wꜥb n-Jmnw-ḫnm{t}-tꜣ.wj ...*	„Gib dem *Wab*-Priester des *Amun*-der-die-Beiden-Länder-umfasst Leben und Gesundheit!" ...
Theben-West, Graffito Nr. 1018	

6

... (2)*mntk nḫw n-pꜣ-dj.w -sw m- jb=f*	... Du bist der Beschützer dessen, der ihn (*d.i.* Dich) in sein Herz gibt;
(3)*Jmnw-ns.t-tꜣ.wj stj pꜣ-jw.tj-ḥr=k* (4)*n=j*[273] *šd -wj*	*Amun*-vom-Thron-der-Beiden-Länder, blicke Du, der kein Angesicht hat, auf mich[274] und errette mich!
jnk ḥm=k	Denn ich bin Dein Diener.
zꜣ ꜥ.t(=j) ...	Behüte meinen Leib! ...
Theben-West, Graffito Nr. 1573[275]	

Formal sind diese Gebete nicht als solche gekennzeichnet, zumindest nicht durch eine *dwꜣ*-Formel. Doch sind die direkte Anrede der adressierten Gottheiten und die geäußerten Bitten eindeutig. Im dritten Beispiel wird die Voraussetzung für göttliche Zuwendung genannt: Gott muss seinen Platz im Herzen des Beters haben, dieser weist sich als sein Diener aus. Eine weitere Zugangsvoraussetzung: Gott muss *ḥtp* sein oder in diesen Zustand versetzt werden (*sḥtp*), damit sich der Beter seinerseits als „*begnadet*" (*ḥz, ḥz.tw*) fühlen kann. Die Anreden „*Retter*" und „*Beschützer*" sowie die Bitten um Nähe, Errettung und Bewahrung des Leibes entsprechen dem Sinn, mitunter sogar dem Wortlaut nach den Passagen der größeren Hymnen. Die in zweien der Beispiele genannte Bitte darum, dass die Gottheiten zum Beter „*sprechen*" mögen, kann speziell als Orakelanfrage oder aber als genereller Ausdruck von Suche nach Gottesnähe in Form eines Dialogs gewertet werden. Auf die göttliche Transzendenz wird in Form des Epithetons *pꜣ-jmn-rn=f* und – das wiederum ist singulär – die Bezeichnung Gottes als der, „*der kein Gesicht hat*", dessen Gesicht also nicht sichtbar ist, verwiesen. Ein weiteres Indiz könnte auch die Anrufung der „*Herren von Theben*" im zweiten Gebet sein, die als Vermittler zwischen Beter und *Amun* fungieren sollen.

Bedauerlicherweise sind diese Texte bislang wenig beachtet und bearbeitet worden, auch lassen sich nur unbefriedigende Angaben über ihre genauen Positionen machen und somit nur eingeschränkt Rückschlüsse auf ihre Funktion ziehen. Neben phraseologischen Neuerungen ist bemerkenswert, dass diese Gebete in keinerlei äußeren Rahmen gefasst sind – es gibt nicht wenigstens die Andeutung einer

273 Die Wortfolge in diesem Satz ist überraschend: Die doppelte Anrede wird durch die Setzung des Imperativs unterbrochen, während das Dativobjekt seinerseits durch die zweite Invokation vom Prädikat getrennt ist (Letzteres kann jedoch als regelhaft gelten; vgl. ERMAN 1933:§ 693).

274 Die Übersetzung nach WILSON (1997:957). Die Verwendung des Imperativs anstelle optativischer *sḏm=f*-Formen in einem Gebet ist ungewöhnlich.

275 Das Griffith Institute, Oxford University hat mir dankenswerterweise eine Kopie der von H. CARTER zu Beginn des 20. Jahrhunderts angefertigten Abschrift des bislang unpublizierten Graffitos zur Einsichtnahme überlassen.

stelenartigen Begrenzung, keinerlei Darstellung des Beters oder der angerufenen Gottheit, keinerlei einleitende Formeln. Und wenn auch ihr Anbringungsort nicht prädestiniert gewesen zu sein scheint, müssen sie doch einen repräsentativen Zweck erfüllt haben – jedes Gebetsgraffito wird von einer Datierung und der Nennung von Namen und Titel des Beters eingeleitet oder abgeschlossen. Doch muss gleichzeitig eine kultische Verwendungsfunktion in Betracht gezogen werden: An zwei der hier wiedergegebenen Gebete schließt sich noch der Wunsch nach einem reibungslosen Übergang in die jenseitige Welt an. Es ist schwer vorstellbar, dass solche Bedürfnisse grundlos geäußert und schriftlich im Gestein hinterlassen worden sein könnten. Gab es Gefahren- und Notsituationen, aus denen heraus spontan „Stoßgebete" ausgesprochen und aufgezeichnet wurden? Auch das ist kaum anzunehmen. Die plausibelste Lösung ist vielleicht doch die, dass hinter den Gebetsgraffiti eine Form von nicht institutionell organisiertem Kult stand, dessen Heiligtum entweder archäologisch nicht nachgewiesen werden kann oder seit jeher die Gebirgswelt selbst war.[276]

Ein anderer Aspekt individueller Religiosität hat in den Hymnen der ‚Götterdekrete' wenig Niederschlag gefunden: Lob der Schöpfung und Dank für erfahrene Hilfe. Man möchte den Passus *dwꜣ ḥr nb.w r- nḥ.t=f* zwar gerne in Richtung eines morgendlichen Lobes interpretieren, doch die Verwendung des Verbums *nḥj* scheint das nicht zuzulassen; vielmehr wird mit diesen Worten eine andere, sonst kaum belegbare Nuance ägyptischer Religiosität beleuchtet: der Beginn des Tages mit einem Bitten enthaltenden Morgengebet.[277]

In weiten Passagen unterscheiden sich die Hymnentexte der beiden Dekrete für *Paynedjem* und *Neschonsu* nicht wesentlich. Doch im folgenden Abschnitt des Hymnus von Papyrus Kairo CG 58032 werden einige Aspekte noch stärker als im Paralleltext betont.

7	(29)... *nzw pw jr.w nzwy(.t)*	... Er ist der König, der die Königsherrschaft ausübt[278],
	ṯz.jw tꜣ.w m- wḏ	der die Länder in der An-Ordnung,
	jrj.n=f	die er geschaffen hat, zusammenhält;

276 Vgl. dazu auch unten S. 180.

277 Möglicherweise muss aber genau diese Stelle dazu dienen, das in *Wb.* II, 288 f. gegebene Bedeutungsfeld von *nḥj* zu erweitern. Andererseits kann man sich vorstellen, dass der hier vorliegenden Formulierung tatsächlich eine andere, der Grundbedeutung von *dwꜣ* Rechnung tragende, Variante zugrunde lag, die den geänderten Verhältnissen entsprechend angepasst und erweitert wurde. Ein nahezu vollständig gottbestimmtes Leben erforderte regelmäßige Bittgebete um Gottes Schutz und Segen und konnte sich nicht auf ein (pauschales) Preisen seiner Güte beschränken.

278 J. ASSMANNs Übersetzung der Stelle *„der die Könige erschafft"* (1999a:322,72; sinngemäß auch BARUCQ & DAUMAS 1980:259, FOSTER 1995:67) hat den Sinn m. E. verfehlt, wenngleich die Graphie [Hieroglyphen] eher für seine Lösung spricht (vgl. jedoch die Belege *Wb.* II, 332 f., denenzufolge sowohl die Femininendung *.t* als auch die Buchrolle als Determinativ häufig genug ungeschrieben bleiben konnten). Dass der Gott explizit als „Königsmacher" präsentiert sein sollte, wäre absolut singulär (nach *LGG* I, 466a gibt es keine Parallelen für ein solches Epitheton), während die Wendung *jrj nzwy.t „das Königsamt ausüben"* mehrfach belegt ist (*Wb.* II, 333,8).

nṯr.w nṯr.t m- (30)ksw n- b3.w=f n- ꜥ3w[279] n-šfy.t=f	Götter und Göttinnen verneigen sich vor seinen *Bas*, wegen der Größe seines Ansehens;
jy m- ḥ3.t	der am Anfang gekommen ist,
km.n=f pḥ(.wj)	nachdem er schon das Ende vollbracht
š3ꜥ(31).n=f t3.w m- sḫr.w=f	und die Länder in seinen Plänen begonnen hatte;
št3-ḫpr	dessen Gestalt der Wahrnehmung entzogen ist,
n-rḫ.tw=f	sodass man sie nicht kennenlernen kann,
jmn.w -sw r- nṯr.w nb.w	der sich vor allen Göttern verborgen hält
jtn.w -sw m- jtn	und als Sonnenscheibe absetzt[280],
(32)n-rḫ.tw=f	sodass man ihn nicht kennen kann,
sḥ3p.w -sw r- pr(.t) jm=f	der sich vor dem, was aus ihm hervorgegangen ist, verbirgt;
tk3-stj.w (33)wr-ḥḏḏw.t	mit leuchtenden Strahlen und großartigem Licht,
dg3.tw m-ḫnw- dg3=f	in seinem Blick kann man sehen;
wrš.tw ḥr- (34)m33=f	man verbringt den Tag damit, ihn anzusehen,
n-s3j.tw n-jm=f	ohne daran satt zu werden,
ḥḏ-t3 ḥr nb.w r- nḥ.t=f	schon bei Tagesanbruch machen sich alle Gesichter daran, zu ihm zu beten;
ṯḥn-(35)ḫꜥ(w)[281] m-ḫnw- psḏ.t	dessen Erscheinung inmitten der Götterneunheit funkelt,
3bw(.t)=f[282] n- nṯr nb	während seine Gestalt in jedem Gott ist;
jyj nwy (36)ḫntj mḥy(.t) m-ḫnw- nṯr - pn št3.j	aus diesem nicht fassbaren[283] Gott heraus kommt die Flut und weht der Nordwind südwärts,
jr wḏ.t=f n- ḥḥ n-ḥḥ.w	der seine An-Ordnung für Abermillionen schafft,
n-(37)mnmn ḏr.t=f ...	ohne dass seine Hand zittern würde ...
Papyrus Kairo CG 58032	

Eine zeitgemäße und konsequente Fortentwicklung vom Gedanken der Einwohnung Gottes im König ist hier formuliert: *nzw pw jr.w nzwy.t* – Gott übt jetzt a l s

279 Die Schreibung lässt an die Admirativendung *.wj* denken, die der Schreiber möglicherweise bewusst in die lexikalisierte Verbindung integriert hat.

280 Das Verbum *jtn* ist im Kontext von Kosmos- und Gottesschilderungen gänzlich ungebräuchlich und bislang als eine flüchtende Bewegung zwielichtiger Personen bzw. als Beschreibung dieser *personae non gratae* selbst bekannt gewesen (vgl. *Wb.* I, 145,16-146,2); seine Verwendung an dieser Stelle deutet auf überaus scharfsinnige und professionelle Redaktions- bzw. Kompositionstätigkeit hin, die die Variabilität der Texte im positiven Sinne an ihre Grenzen geführt hat.

281 Die dualartige Schreibung beruht sicherlich auf der Assoziation mit dem gleichlautenden Wort für „*Krone*" bzw. „*Doppelkrone*" und ließe sich sogar so übersetzen – der Sonnengott erscheint wie ein König unter den Göttern. Darüber hinaus erinnert die Determinierung mit dem Gotteszeichen an das gleichlautende Epitheton (vgl. pBerlin 3049 XIII,7), doch dessen – bemerkenswerte – Doppelsetzung spricht für die erste Assoziation und somit für die hier gegebene Übertragung.

282 *3bw.t* ist ein in früheren Texten nicht belegter Terminus und kann als zusätzliches Indiz für ein Entstehungsdatum des Textes nach dem Neuen Reich gewertet werden.

283 Die Adjektive „*mystérieux*" (BARUCQ & DAUMAS 1980:260), „*mysterious*" (FOSTER 1995:67) bzw. „*geheimnisvoll*" (J. ASSMANN 1999a:323,89) scheinen mir als Wiedergaben von ägyptischem *št3* zu kurz zu greifen. Kernaussage der Stelle ist der Gegensatz zwischen den real erfahrbaren Naturphänomenen Flut und Wind und dem Zustand des Nicht-Fassbaren; aus Gott strömen Wasser und Luft, aber gleichzeitig ist er nicht greifbar oder erkennbar.

König die Herrschaft aus.[284] In diesen Worten verdichten sich gewissermaßen die bereits formulierten Beobachtungen über das Weltbild nach dem Ende des Neuen Reichs. Ähnlich wie im Paralleltext tritt in diesem Zusammenhang auch der Begriff *wḏ.t* in den Mittelpunkt, der zunächst auf die irdisch ausgerichtete Herrschaft Gottes zu beziehen ist. Doch mit dem Schöpfungsverbum schlechthin *jrj* aus der unmittelbar folgenden Relativphrase lässt sich leicht eine ambivalente, auch auf den Schöpfungsvorgang ausgeweitete Bedeutung ableiten. Eine in diesem Sinn bewusst doppeldeutige Verbindung lässt sich auch zum wenig später folgenden *šȝ*ᶜ ... *m- sẖr.w* herstellen. Kaum zu trennen vom Königsamt *Amun-Re*s ist der erneute Rückgriff auf die *wḏ.t*, deren Unverrückbarkeit wie im Paralleltext, doch mit der alternativen Metapher der „ruhigen Hand" hervorgehoben wird.[285]

Die ehrfürchtige Haltung der übrigen Götter muss wohl primär mit der Königsherrschaft *Amun-Re*s gesehen und kann nicht so sehr als Ausdruck der Bewunderung der Schöpfung bewertet werden. Neben der bereits erwähnten *nḥj*-Tätigkeit der Menschen wird eine weitere, besondere Form der geschöpflichen Hinwendung zum Schöpfer vorgestellt: das bewundernde, nicht enden wollende Aufschauen zum Firmament und dem alles überstrahlenden Zentralgestirn.

Variantenreich wird auch im parallelen Dekretshymnus die göttliche Weltentzogenheit thematisiert, indem die Verben *jmn* und *jtn* abgewechselt werden und darüber hinaus die Sonnenscheibe dezidiert als Rückzugsort Gottes genannt wird. Verbunden damit ist auch die inhaltlich höchst komplexe Wendung *jy m- ḥȝ.t km.n=f pḥ.wj*: In diesen ebenso simpel wie grandios gewählten Worten[286] steckt das ganze Geheimnis vom Anfang und Ende umfassenden und gleichzeitig ewig neuen Wesen der Gottheit, beziehbar sowohl auf den Sonnenkreislauf als auch die Weltschöpfung. Die Naturphänomene Wind und Flut werden seit alters mit dem Schöpfergott in Verbindung gebracht, doch auch hier dahingehend uminterpretiert, als dass sie jetzt Teil des göttlichen Wesens und gewissermaßen „Vehikel" seiner Traszendenz[287] sind.

Der universalistische Grundgedanke, dass das vom Sonnengott ausgehende Licht erst den Lebewesen das Sehen ermöglicht, ist hier erstmals in einer neuen Variante, die in etlichen späteren Texten wieder aufgegriffen wird[288], geformt: Gottes

284 Obwohl *Amun-Re* in diesem Hymnus mehrfach in der Rolle eines Königs erscheint, ist ASSMANNs Bezeichnung dieses Textes als „*Herrschaftstitulatur*" (1996a:336.342, 1999a:329) m. E. nicht zutreffend.

285 Dieser Gedanke spielt auch in jüngeren Texten noch eine Rolle, so bspw. im pBerlin 3048 IX,12a (↘ 47).

286 Ähnlich schon im Hymnus des Tura-Graffito,4: *šȝ*ᶜ *ḥȝ.t{j} ḫpr.n=f pḥ(.w)j* „*Der den Anfang beginnt, nachdem er das Ende schon ausgeführt hat.*" (*ḫpr* in transitiver Verwendung; vgl. *Wb.* III, 264,17).

287 Vgl. dazu oben Anm. 283.

288 Vgl. bspw. pBerlin 3055 XVI,2 f., pBerlin 3049 II,6, (↘ 29), El-Charga II,20 (↘ 100).

Licht-Blick trifft sich unmittelbar mit dem Blick der Menschen[289] und erhellt somit deren Augen und Umwelt.

Totenbuchrezeption

Weniger Innovationsfreude und Produktivität erwartet man vielleicht im Bereich der Funerärpapyri und der darauf verzeichneten Texte. Doch muss man wiederum bedenken, welche kulturellen Umwandlungsprozesse während der früheren Libyerperiode vonstatten gegangen sind und wie stark gerade die Bestattungsbräuche davon betroffen waren. Aber anders als Ende der 18. Dynastie, als sich die Radikalisierung der ‚neuen' Sonnentheologie in den Begräbnissitten dahingehend niedergeschlagen hatte, dass jedwede Jenseitsliteratur und alle damit verbundenen jahrhundertealten Vorstellungen gleichsam abgeschafft worden waren, hatten die Entwicklungen und Strömungen am Ende des Neuen Reichs und in der Libyerzeit auf die Kontinuität der funerären Literatur keinen negativen Einfluss. Vielmehr explodierte die Produktion von Funerärhandschriften, da das jenseitsrelevante Spruchgut und die entsprechenden Vignetten in Ermangelung zu dekorierender Grabwände auf das mobile Grabinventar aufgebracht werden musste. Dafür kamen neben den Särgen insbesondere Papyrusblätter, die man zu einem kleinen Format zusammenrollen und dem Verstorbenen platzsparend direkt in den Sarg legen konnte, in Frage. Die Tatsache, dass das aus dem Neuen Reich bekannte Spruchgut teils um neue, teils um noch ältere Sprüche erweitert wurde, zeugen von der intensiven Beschäftigung der Priesterschaften insbesondere in Theben und Memphis mit dem Geistes- und Gedankengut sowie von einem hochstehenden intellektuellen und auch künstlerischen Niveau in jener Zeit, was auch an den teils prachtvollen Sargbemalungen abzulesen ist.[290]

In den verschiedenen Sprüchen des Totenbuchs dominieren symbolische und ikonische Schilderungen der Ereignisse und Vorgänge in der Unterwelt deutlich. Der Verstorbene nimmt mannigfache Formen an und trifft auf verschiedene Konstellationen von Gottheiten und gottähnlichen, dämonenhaften Wesen. Naturgemäß spielt der Sonnengott eine zentrale Rolle in diesen Abläufen; denn seiner heilsamen Gegenwart und Wirksamkeit im Jenseits teilhaftig, ja mit ihm wesenseins zu werden, war letztendlich das Ziel der ganzen Bemühungen. Ähnlich wie in den Grabhymnen des Neuen Reichs, ähnlich auch wie schon in den Sargtexten wurde die Sonne in ihrer alten Konstellativität und Ikonologie vorgestellt.[291] Doch haben im Lauf der Jahrhunderte auch in die Totenbuchliteratur universalistische und trans-

289 Wohl nur so ist die zweifache Verwendung der Wurzel *dgꜣ* zu interpretieren. Vom Sinn unterscheidet sich die ramessidenzeitliche Wendung *jn- ptr-ḥr=k jr šzp* (TT 158(5,III),x+3) natürlich nicht, doch muss die jüngere Pointierung des Gedankens konstatiert werden.

290 In jüngerer und jüngster Vergangenheit sind etliche Arbeiten zur Tradierung, Konzeption und Redaktion von Totenbuchtexten nach dem Neuen Reich entstanden: YOYOTTE (1977), RÖßLER-KÖHLER (1991a, 1998, 1999), MOSHER JR. (1992), VERHOEVEN (1992, 1993), I. MUNRO (1996, 2001), LUCARELLI (2001-02, 2003); vgl. auch HEERMA VAN VOSS (1998) zu späten Belegen von ‚Pfortenbuch'sprüchen.

291 Zum ganzen Themenkomplex vgl. HORNUNG (1990, 1991).

zendente Züge Eingang gefunden. Wenngleich Exkurse über Weltentstehung und Menschenschöpfung hier kaum aufzuspüren sind, wird der Sonnengott stellenweise in seiner Eigenschaft als Schöpfer- und vor allem als Lebensgott angerufen. So besonders in den Hymnen des ‚Kapitels 15', welche die Totenbuchhandschriften meist einleiten.

8	*(III,12)... jnḏ-ḥr=k*	Sei gegrüßt,
	(13)wbn=k m- ꜣḫ.tj=k(j) m- Rꜥw-ḥtp-ḥr-Mꜣꜥ.t	wenn Du als *Re*-der-sich-an-der-*Ma'at*-erfreut an Deinem Horizont erscheinst!
	ḏꜣj.n=k p.t	Wenn Du den Himmel durchkreuzt hast,
	ḥr nb.w ḥr- mꜣꜣ=k	betrachtet Dich jedes Gesicht,
	šm.n=k	wenn Du aber fortgegangen bist,
	jmn.tj m- ḥr=sn	bist Du vor ihrem Angesicht verborgen.
	(14)ḏj=k -tw m- dwꜣw.t m-ḫr.t-hr(w) rꜥw nb	Täglich, (wirklich) jeden Tag, gibst Du Dich am Morgen;
	rwḏ sqdd ḫr- ḥm=k	beständig ist, wer unter Deiner Majestät fährt.[292]
	stw.t=k m- ḥr=sn	Deine Strahlen sind in ihrem Gesicht,
	nn-rḫ.tw -s(t)	aber man kennt sie nicht;
	ḏꜥm nn-s(w) mj-(15){jmꜣ} jmꜣw=k	auch Weißgold ist nicht wie Dein Sonnenglanz.
	tꜣ.w n.w-nṯr.w	Die Länder der Götter,
	mꜣꜣ.n.tw ḥr- zš.w	die man (nur) auf Schriftrollen gesehen hat,
	ḫꜣs.t n.(t)-Pwn.t sjp -tw	und das Fremdland von Punt beansprucht[293] Dich.
	jmn m- ḥr=s(n)	(Du,) der vor ihrem Gesicht verborgen ist.
	jrj.n=k -tw	Du hast Dich geschaffen,
	wꜥ.tj	als Du ganz allein warst,
	(16)m- wn rꜣ=f	und zwar als ‚Der-seinen-Mund-geöffnet-hat'[294];
	ḫprw=k tpj Nww	Deine erste Gestalt war der Urozean.
	{jm} ⟨jw⟩=j šm=j mjt.t- šm=k	Möge ich so gehen wie Dein Gang ist;
	nn-jrj=f ꜣbw mj-ḥm=k	er macht wie Deine Majestät keine Unterbrechung.
	hrw ktt ḫp.t	Ein Tag ist kurz,
	wꜣ(.t) (17)m- jtr.w m- ḥḥ.w ḥfn.w	aber (es ist) ein Weg von Millionen und Hunderttausenden von Meilen;
	ꜣ.t šrj.t	ein kleiner Augenblick –
	jr.yw.n=k -sn	Du hast sie gemacht.
	ḥtp.n=k	Wenn Du untergegangen bist,

292 Hier ist nicht die „*Fahrt*" des Sonnengottes gemeint, wie die Übersetzungen bei STEWART (1967c:54) oder J. ASSMANN (1999a:122,6) nahe legen könnte; alle Textzeugen haben *sqdd* und nicht *sqdw.t*.

293 So nach J. ASSMANN (1999a:122,11); unklare Verwendung des Verbums *sjp*; man könnte auch an die Grundbedeutung „*überweisen*" o.ä. denken, sodass die Passage „*(die Länder) sind dir überwiesen/ anvertraut*" lauten würde, doch sollte *sjp* in diesem Fall mit der Präposition *n-* konstruiert sein (vgl. London BM 1643,6 (☞ 75). Möglicherweise liegt auch ein syntaktischer Parallelismus vor: *tꜣ.w n.w-nṯr.w mꜣꜣ.n.tw ḥr- zš.w – ḫꜣs.t n.(t)-Pwn.t sjp.tj* „*Die Länder der Götter werden (von Dir?) (wie) auf Schriftrollen gesehen, und das Fremdland von Punt wird (von Dir?) inspiziert.*"

294 Od. „*während (nur) sein Mund existierte*"; die fehlende Determinierung macht eine eindeutige Entscheidung, welche Wurzel wn anzusetzen ist. Beide Übersetzungen ergeben denselben Sinn, dass nämlich als Ausgangspunkt der Weltschöpfung der sprechende Mund Gottes stand (vgl. unten Anm. 307).

km.n=k wnw.t-rᶜw grḥ m-mjt.t	hast Du die Tagstunden und die Nachtstunden gleichermaßen vollendet,
gsgs.n=k -st (18)*km.n=k mj n.t-ᶜ*	hast sie eingeteilt und vollendet, wie es Dein Beruf ist.
ḥḏ-tꜣ	Wird es Tag,
ḏj=k -tw r- ᶜ=k m- Rᶜw ...	gibst Du Dich als *Re* an Deinem Ort ...

Papyrus Greenfield (= London BM 10554)[295]

Dieser als ‚Kapitel 15c'[296] des Totenbuchs bekannte Hymnus an die aufgehende Sonne hat eine lange Rezeptionsgeschichte und ist in sechs Fassungen aus unterschiedlichen Epochen überliefert (STEWART 1967c:54). Die hier zitierte Version entstammt einer der ausführlichsten Totenbuchhandschriften der Libyerzeit, die zur Grabausstattung der Priesterin *Nestanebetascheru*, Tochter des thebanischen Hohepriesters *Paynedjem* (II.) und seiner Gemahlin *Neschonsu*, den Inhabern der bereits behandelten ‚Götterdekrete', gehörte.[297] In nahezu wörtlicher Übereinstimmung erscheint der Text bereits im Totenbuchpapyrus des *Ani* (Papyrus London BM 10470); doch weisen minimale textuelle Abweichungen darauf hin, dass es unterschiedliche Vorlagen gab, oder aber, dass der Text mancherorts etwas uminterpretiert wurde.[298] Weiterhin ist zu beachten, dass der Text in nur wenig veränderter Form bereits als erster Teil des Gesamttextes auf der Stele London BM 826 zu finden ist. Seine Verwendungs- und Aufzeichnungsform war also ursprünglich nicht auf Funerärhandschriften beschränkt. Zahlreiche, insbesondere ältere Belege auf Stelen, Statuen und in Gräbern[299] zeugen davon, dass die Hymnen des ‚Kapitels 15' ursprünglich durchaus nicht zum Grundbestand des in den Handschriften überlieferten Totenbuchcorpus gehörten. Die am Grabinnern als – nach Ausweis der Dokumentationslage ausschließlich – jüngerem Aufzeichnungsort abzulesende Funktionsverschiebung hin zum grabkultischen Bereich muss als sekundäre Entwicklung

295 Es werden hier die Manuskriptseiten, nicht die Tafeln der BUDGE-Publikation gezählt.

296 Gezählt nach LEPSIUS, entspricht ‚15AIII' bei NAVILLE (1886) und ‚IV var.' bei STEWART (1967c).

297 Sollte Prinzessin *Nestanebetascheru* den Herrscherwechsel zur 22. Dynastie erlebt haben und das Entstehungsdatum der Handschrift entsprechend jung sein (RÖßLER-KÖHLER 1999:96 Anm. 334), so ist die chronologische Einordnung an dieser Stelle dennoch gerechtfertigt: Typologisch endete die frühe Libyerzeit im Fall der Funerärhandschriften tatsächlich erst n a c h dem Beginn der 22. Dynastie (vgl. unten S. 198). Die Darstellung dieser kontinuierliche Entwicklung zu durchbrechen, indem man sich sklavisch an die nach ereignishistorischen Kriterien ausgewählte Inhaltsstruktur der vorliegenden Untersuchung halten würde, erscheint mir nicht angemessen. Vermutlich besteht zwischen den politischen Veränderungen und den gewandelten Bestattungssitten am Beginn der 22. Dynastie ohnehin kein unmittelbarer Zusammenhang; andernfalls hätte dieser Wandlungsprozess nicht erst eine Generation nach der Regierungsübernahme durch *Scheschonq* I. eingesetzt.

298 Bspw. *ḏꜣj.n=k* und *šm.n=k* für *ḏꜣj=k* und *šm=k*, *jw=j šm=j mjt.t- šm(w)=k* für *jw=f r- šm=f mjt.t-r- šm.t=k*.

299 Vgl. die Listen der Textzeugen bei STEWART (1967c) und ASSMANN (1969:263-266, 1971:1, 1983b:XX), die ein breites Spektrum von Textträgern offenbaren.

betrachtet werden.[300] Dass die funerären Texte in der Folgezeit nicht zwangsläufig auf diese Funktion beschränkt waren, belegen die aus den Tempeln der hellenistischen und römischen Zeit stammenden, zu den ‚Stundenwachen' gehörenden Ritualtexte, die wortgetreu ein Jahrtausend zuvor bereits für den Totenkult von Bedeutung waren.[301] Möglicherweise kann man daraus für die funktionalen Kontexte der Hymnen insgesamt rückschließen, dass die Entwicklung weniger linear vonstatten ging, als es die Quellenlage ausweist, sondern dass etliche Texte parallel sowohl im sakralen Bereich als auch für funeräre Belange genutzt wurden beziehungsweise dass viele Texte, die in späten Epochen ausschließlich im Tempelkontext überliefert sind, aus dem Bestattungswesen „rückentlehnt" worden waren.

Thema des Hymnus ist einzig der unveränderliche Lauf der Sonne und seine Auswirkungen auf das Erdendasein. Die eher naturalistische, objektive Sichtweise ebenso wie die Betonung der Unermüdlichkeit Gottes und seiner Sonnenwirksamkeit als Aufgabe oder Beruf lassen dabei die ‚neue' Sonnentheologie als geistiges Umfeld der Entstehung des Textes erkennen. Es ist auffällig, dass im vorliegenden Textbeispiel der unbegrenzte Sonnenlauf nicht mit den Raum- und Zeitdimensionen *nḥḥ* und *ḏ.t* assoziiert wird, wie es aus etlichen anderen Quellen bekannt ist.[302] Doch dass diese Verbindung gewissermaßen zum Standardrepertoire der funerären Texte gehörte, belegen die zahlreichen, recht stereotyp formulierten Hymnen an *Osiris* auf verschiedenen Särgen der Zeit, die ebenfalls ihre Parallelen in etlichen Totenbuchhandschriften haben und auch zur Gruppe der als ‚Kapitel 15' zusammengefassten Sprüche zählen.[303]

9	(3)*... (j)nḏ-ḥr=k Wsjr* (4)*ḫntj-jmnt.t*	... Sei gegrüßt, *Osiris*, Erster des Westens,
	jty ḥqꜣ ꜥnḫ.w	Fürst und Herrscher der Lebenden!
	nzw-(n)ḥḥ jr ḏ.t	König der *Neheh*-Zeit, der die *Djet*-Zeit schafft,
	zbb (5)*ḥḥ.w m- ꜥḥꜥw=f*	der in seiner Lebenszeit stets Millionen (von Jahren) durchläuft,
	ḫꜥꜥ=f ...	da er immer wieder aufgeht ...
	Sarg Rio de Janeiro 526(76)	

300 Genaugenommen natürlich als tertiäre Entwicklung, wenn man annimmt, dass dieses ‚Morgenlied' ursprünglich im Tempelkult beheimatet war. Gleiches muss auch für die nicht-kanonischen Funerärtexte gelten, wie R. LUCARELLI (2005) am Beispiel des Totenpapyrus des *Gatseschen* (21. Dynastie), dessen Spruchmaterial bereits teilweise für das hohe Mittlere Reich nachweisbar ist, herausgearbeitet hat. Mithin sind an den in verschiedenen Totenbuchhandschriften befindliche Vermerke, es handele sich um in älteren Vorlagen gefundenes Textmaterial (bspw. pGatseschen LIX,17: *gmy r- zš.w jz.y „gefunden in alten Schriften"*), keinerlei Zweifel mehr angebracht.

301 Nachweise für diesen Befund bei LUCARELLI (ebda.).

302 Vgl. für die 18. Dynastie bspw. BM 826,3, für die Ramessidenzeit pLeiden I 344 vso. III,9-10 sowie für zeitgenössische Quellen die Statuette Elephantine,2 (⇗ 1) und pKairo CG 58033,7-8 (⇗ 3).

303 Allerdings scheinen sie ein Spezifikum der 21. Dynastie und nicht später belegt zu sein (so auch KITCHEN 1999:441.444).

10	*... jnḏ-ḥr=k Wsjr ḫntj-jmnt.t*	... Sei gegrüßt, *Osiris*, Erster des Westens,
	Wn(n)-nfr ḥqꜣ-ꜥnḫ	*Wennefer*, Herrscher des Lebens!
	nzw-(n)ḥḥ nb{t}-ḏ.t	König der *Neheh*-Zeit und Herr der *Djet*-Zeit,
	zbb ḥḥ.w m- ꜥhꜥw=f ⟨m-⟩ ḫꜥw=f[304] ...	der bei seinem Aufgehen millionenfach seine Lebenszeit durchläuft ...
	Sarg Kairo CG 61034	

Die Opposition von *Amun-Re* als dem Sonnen- und Lebensgott und *Osiris* als dem Herrn über Tod und Dunkel war bereits seit der späten 18. Dynastie nicht mehr aufrecht zu erhalten. Wie der Text der ‚Sonnenlitanei' deutlich macht, flossen ihre Aspekte und schließlich ihr Wesen ineinander: Der Kreislauf der alternden, sterbenden und sich wieder regenerierenden Sonne konnte von der Vorstellung des verstorbenen, ebenfalls sich verjüngenden und seit jeher mit Vegetation und Fruchtbarkeit verbundenen *Osiris* nicht mehr getrennt betrachtet werden. Gleichzeitig wurde *Osiris* zur nächtlichen Manifestation der Sonne, zum „Ba *des* Re" und damit ebenfalls zu einem lebenserhaltenden, schöpferischen Prinzip.

An den Textbeispielen wird die für die Jenseitsvorstellungen der Libyerzeit so eminent wichtige und durchaus komplexe Wesensverbindung von *Re* und *Osiris*[305] deutlich: Primär bildete die Kombination von Herrschertiteln mit den Begriffen *ḏ.t* und *nḥḥ* typische Epitheta für den Jenseitsgott, bezogen auf die Unendlichkeit seines unterweltlichen Herrschaftsbereichs.[306] Die Stichwörter *jrj*, *zbb* und *ḫꜥj* jedoch wecken Assoziationen zum aktiven, die beiden Dimensionen erst ermöglichenden Aspekt des Sonnengottes und seiner unaufhaltsamen Bahn. Die Legenden auf den Särgen identifizieren also *Osiris* eindeutig als Sonnengott – sein Lauf als Nacht-

304 Die Schreibung lässt eher an das Substantiv *ḫꜥw* und mithin an die hier angesetzte idiomatische Wendung (*Wb.* III, 241,11-12) denken. Will man ohne Emendierung auskommen, muss man eine adverbiale geminierende Verbalform annehmen, die in der Version von Text 26 ja auch realisiert ist. – Unklar ist, ob das folgende *ꜣs.t ḥr- jmn.t=f Nb.t-ḥw.t ḥr- jꜣb.t* an die jeweilige *ḫꜥj*-Form angeschlossen werden muss (so KITCHEN 1999:442 f.) oder – wie hier angenommen – selbständig konstruiert ist.

305 Die „*Osirianisierung*" der Religion (M. MÜLLER 1989:128) nahm infolge der Universalisierung des Sonnenglaubens ab der 21. Dynastie noch einmal stark zu; vgl. dazu v. a. NIWINSKI (1987-88). – Das in vier Königsgräbern des Neuen Reichs bezeugte „*Book of the Solar-Osirian Unity*" (= ‚Sonnenlitanei': DARNELL 2004) ist von DARNELL in eine inhaltliche Entwicklungslinie mit den Funerärhandschriften der Libyerzeit gestellt worden (ebda., 12). Die zunhemende Bedeutung der Synkretsierung der beiden Elemente zu Beginn der Libyerzeit zeichnet sich bereits in dem Umstand ab, dass das königliche Unterweltsbuch außer in den Gräbern *Tutanchamun*s und *Seti*s I. nur in den Gräbern *Ramses*' VI. (1145-1137 v. Chr.) und *Ramses*' IX. (1127-1109 v. Chr.), also bereits am Ende des Neuen Reichs bezeugt sind. Möglicherweise verbirgt sich hinter diesem Befund bereits der Ansatz für die religiösen Verschiebungen nach dem Neuen Reich, für die verstärkte „Osirianisierung" der Sonnen- und Kosmosvorstellungen sowie die noch einmal intensivierte Solarisierung des Jenseitsglaubens.

306 Vgl. die Diskussion der Belege bei ASSMANN (1971:27 f.) – Neben der beobachteten Übertragung von Schöpfer- und Sonnengott-Attributen auf *Osiris* ist jetzt auch der umgekehrte Fall möglich: In einigen Texten trägt der Sonnengott selbst – ohne offensichtliche Verbindung zu *Osiris* – Epitheta wie *ḥqꜣ-ḏ.t* und *nzw-nḥḥ* (ASSMANN, ebda.)

sonne durch die Unterwelt wird mit demselben Vokabular wie die Bahn des Tagesgestirns beschrieben, nachdem Assoziierungen von *Re* und *Osiris* durch die Ramessidenzeit hindurch kaum nachweisbar sind. Die Texte beschränken sich auf das Schaffen der Zeit in der göttlichen Dimension – Gott schafft durch seinen Lauf seine eigene Lebenszeit, die selbstverständlich mit *nḥḥ* und *ḏ.t* identisch ist beziehungsweise darin aufgeht. Die zeitliche und räumliche Unendlichkeit dieses Prinzips erschließt sich menschlichem Verständnis und Verstehen nur schwer: Gott schafft eine zeitlich-lineare Ewigkeit, indem er sein Leben lebt, es zyklisch *„durchläuft"*. Aus seiner Ewigkeit entsteht neue Ewigkeit.

Durch die Paradoxie von allgegenwärtigem Sonnenlicht und gleichzeitiger Verborgenheit Gottes wird im Hymnus ‚15c' des Totenbuchs schließlich die göttliche Transzendenz umschrieben. Der kurze Verweis auf die Rolle des Sonnengottes bei der Erschaffung der Welt und das eher unspezifisch bleibende Schöpfungsverfahren[307] können als charakteristisch für die universalistische Theologie von Sonne und Leben betrachtet werden; in etlichen parallelen Fassungen wurde auf Aussagen über die Schöpferaspekte des Sonnengottes gänzlich verzichtet.[308]

In denkbar knappster Weise wird die Verschränkung von *creatio prima* und *creatio continua* in einem Passus einer sonst nicht bezeugten, anaphorisch[309] gestalteten Anrufung an den Sonnengott, die in die Handschrift des ‚Papyrus Greenfield' aufgenommen wurde, verdeutlicht:

11	(LXIX,7)... *nfr.wj -ṯw*	... Wie schön bist Du,
	m33=k	wenn Du das besiehst,
	wtṯ(.n)=k ...	was Du erzeugt hast! ...

‚Papyrus Greenfield' (= London BM 10554)

Der göttliche Blick ist die bekannte universalistische Metapher für das vom Sonnengott ausgehende, auf seine Schöpfung gerichtete Licht, Grundlage und Garantie für das Fortbestehen des Lebens. Die Intention des *wtṯ* als eines den Schöpfungsvorgang auf biologische Weise umschreibenden Verbums ist ebenfalls eindeutig. Die Aussage steht isoliert zwischen zahlreichen mythologischen und kulttheologischen Anrufungen, was darauf schließen lässt, dass sie zu diesem Zeitpunkt nicht mehr als „einer anderen Theologie zugehörig" wahrgenommen wurde, sondern dass

307 Egal, wie die Wendung *m- wn r3=f* nun korrekt zu übersetzen ist (vgl. oben Anm. 294), verweist sie immerhin auf die Bedeutung des schöpferischen Wortes. Wort und Rede der Götter allgemein spielen in der Jenseitsliteratur seit den Pyramidentexten eine gewichtige Rolle; vgl. dazu zuletzt HORNUNG (1996b:165-171).

308 Vgl. bspw. die synoptische Zusammenstellung bei ASSMANN (1971:6 f.), die deutlich macht, dass in drei der vier dort analysierten Textvarianten der hier vorhandene Teil mit den Anspielungen auf die *creatio prima* fehlt.

309 Der Terminus *„Litanei"* (ZALUSKOWSKI 1996:89) sollte für diesen Text eher nicht verwendet werden, da sich die Einzelelemente der verschiedenen Strophen aufgrund ihres teilweise satzhaften Charakters nicht ohne weiteres als *„aufzählbare Einheiten einer zugrundeliegenden Liste verstehen lassen"* (ASSMANN 1980b:1063).

vielmehr das einstmals singularistisch orientierte Theologumenon fugen- und problemlos in die traditionelle Sonnentheologie eingearbeitet worden war.[310]

Eine weitere Facette der Rezeptionsgeschichte speziell des Hymnus ‚Kapitel 15c' lässt sich am heute in Rio de Janeiro aufbewahrten hölzernen Sarg des thebanischen *Amun*-Priesters und Beamten am Hof der ‚Gottesgemahlin' *Hori* beobachten, der aufgrund ikonographischer Indizien ungefähr in die Mitte der 21. Dynastie datiert werden kann, also etwa zeitgleich mit der Handschrift des Londoner ‚Papyrus Greenfield' entstanden ist. Die Außenseite der Sargwanne trägt auf der rechten Seite ein hieroglyphisches Schriftband, das den Hymnus ‚15c' des Totenbuchs wiedergibt. Das Ende fehlt – vermutlich aus Platzgründen. Man war also in der 21. Dynastie – noch oder schon wieder – flexibel genug, einen derart zentralen Text auf variablen Trägern aufzuzeichnen. Särge als dritter hauptsächlicher Textträger für Funerärliteratur neben Papyri und Stelen erfüllten denselben Zweck wie diese. Während für die Stelen ein leichter funktionaler Unterschied vermutbar ist[311], wirken dieselben Texte auf Sarg u n d Papyrus redundant; um das Risiko eines Textverlustes so gering als möglich zu halten, gab, wer es sich leisten konnte, offenbar „Sicherheitskopien" in Auftrag.

Bedeutsam ist, dass sich die beiden Textzeugnisse – ‚Papyrus Greenfield' und Sarg des *Hori* – nicht nur im Wortlaut, sondern sogar in ihren Fehlern gleichen.[312] Ohne mich in stemmatologischen Ausführungen verlieren zu wollen, kann man doch für einmal davon ausgehen, dass hier zwei Belege eines Totenbuchhymnus vorliegen, die in großer zeitlicher Nähe zueinander, möglicherweise am gleichen Ort und auf einer gemeinsamen Vorlage basierend entstanden sind. Darüber hinaus lässt sich noch nachvollziehen, welche Schwierigkeiten bei der Umsetzung der hieratischen Vorlage in Hieroglyphen auftreten konnten.[313]

310 Eine längere universalistische Passage in einem Text wie diesem ließe sich vermutlich noch als „Fremdkörper" empfinden und würde Vermutungen zulassen, mit welcher Zielsetzung sie in die Komposition eingebunden wurde.

311 Hier spielt der Aspekt der öffentlichen und veröffentlichen *Repräsentation* hinein (vgl. dazu oben Abschn. I.3.2.b).

312 So die Dittographie des *jmꜣ* in der Mitte des Hymnus, die möglicherweise auf eine zeilentrennungsbedingte Dopplung in der Vorlage zurückgeht (in der Handschrift pLondon BM 10470 beginnt mit dem *jmꜣ* immerhin eine neue Kolumne), und das zu *jm* verschriebene *jw* am Ende des Textes.

313 Besonders deutlich in dem Satz *ḏꜥm nn-s(w) mj-{jmꜣ} jmꜣw=k*, der von den Sargdekorateuren als völlig missinterpretiert wurde. Beigetragen zu der Anhäufung von Fehlern haben die Neigung des hieratischen Textes, die Pronomina *-st* und *-sw* defektiv, d.h. nur *s* zu schreiben, sowie die relative Ähnlichkeit der hieratischen Zeichen für und . Für die Verwechslung von *k* und *nb* kann ich keinen plausiblen Grund finden, denn diese beiden Zeichen sind wohl hieroglyphisch, nicht aber hieratisch ähnlich. Wie schließlich der Unterschied zwischen der Sarg-Variante *ḫpr.w=k ḥr- Nww* und derjenigen der Papyrushandschrift *ḫprw=k tpj Nww* zustande gekommen ist, lässt sich nicht eindeutig klären: Ist im hieroglyphischen Text an eine zum *tpj* alternative und als gleichbedeutend empfundene Nisbe-Konstruktion *ḥrj* gedacht worden, oder liegt wirklich eine andere Interpretation im hier vorgeschlagenen Sinne, ausgedrückt mit einfacher Präposition *ḥr-*, vor? – Dass man den libyer-

12	*(j)nḏ-ḥr=k*	Sei gegrüßt,
	wbn=k m- ꜣḫ.tj=k(j) m- Rꜥw-ḥtp-ḥr-Mꜣꜥ.t	wenn Du als *Re*-der-sich-an-der-*Ma'at*-erfreut an Deinem Horizont erscheinst!
	ḏꜣy=k p.t	Wenn Du den Himmel überquerst,
	ḥr nb.w ḥr- mꜣꜣ=k	kann Dich jedes Gesicht betrachten;
	śm.n=k	wenn Du aber fortgegangen bist,
	jmn[.tj] m- ḥr.w=sn	bist Du vor ihrem Angesicht verborgen.
	ḏj=k -tw m- dwꜣw.t m-ẖr.t-hr(w)	Täglich gibst Du Dich am Morgen;
	rwḏ sqdd ẖr- ḥm=k	beständig ist, wer unter Deiner Majestät fährt.
	stw.t=k m- ḥr=sn	Deine Strahlen sind in ihrem Gesicht,
	n-rḫ.tw -st	aber man kennt sie nicht;
	{ẖrm} ⟨ḏꜥm⟩ n-{sḥzj jmꜣ-jmꜣw nb} ⟨sw mj- jmꜣw=k⟩	auch Weißgold ist nicht wie Dein Sonnenglanz.
	[tꜣ.w n.w-nṯr.w]	Die Länder der Götter,
	mꜣ(ꜣ).n.tw ḥr- zš.w	die man (nur) auf Schriftrollen gesehen hat,
	[ḫꜣs].t n.(t)-Pwn.t sjp [-tw]	und das Fremdland von Punt beansprucht Dich;[314]
	jmn m- ḥr=s(n)	(Du,) der vor ihrem Gesicht verborgen ist.
	jrj.n=k -tw	Du hast Dich (selbst) erschaffen,
	wꜥ.tj	als Du noch allein warst,
	m- wn rꜣ=f	als Der-der-seinen-Mund-öffnet,
	ḫpr.w=k ḥr- Nww ...	wobei Deine Gestalt auf dem Urozean war ...

Sarg Rio de Janeiro 526(121)

Die inhaltliche Gestaltung und die massive Rezeption des ‚Kapitel 15c' genannten Sonnenhymnus und seiner Varianten belegen also, dass zentrale Elemente universalistischer Sonnentheologie während des Neuen Reichs nicht nur vereinzelt, sondern auf breiter Basis Eingang gefunden haben in die von altersher konstellativ und ikonenreich geprägten Jenseitsvorstellungen und die sie manifestierenden Texte. Darüber hinaus zeugen die zahlreichen jüngeren Versionen, dass die Präsenz universalistischer Vorstellungen innerhalb der Jenseitsliteratur auch nach dem Neuen Reich bewusst übernommen wurde und letztendlich dem theologischen Anliegen der früheren Libyerzeit entgegen kam.

Auch andere, nicht zum Totenbuch gezählte und sonst nicht belegte Sonnenhymnen konnten während der 21. Dynastie auf Särgen aufgezeichnet werden; diese Beobachtung deckt sich also durchaus mit dem Befund auf den Papyri.[315] Nach dem Neuen Reich wurden mithin Sonnenhymnen für den Totenkult übernommen, die in den vorangegangenen Jahrhunderten nicht zum Textinventar gehörten. Auch muss davon ausgegangen werden, dass es sich bei einigen Texten um Neukomposi-

zeitlichen Kopisten keineswegs pauschal Nachlässigkeit oder gar Unvermögen vorwerfen dürfte, hat K. JANSEN-WINKELN (1994b:214 f.) veranschaulicht.

314 Vgl. den Kommentar oben S. 101 Anm. 293.

315 Vgl. unten S. 113. – In der königlichen Grabanlage von Tanis ist der in den Nummern 29 und 30 wiedergegebene Text für die Bestattung des Prinzen *Anchefenmut* auf einer der Grabwände angebracht worden; vgl. MONTET (1951:67.Tf. 38 ob.). Darin ist wohl weniger ein Reflex auf das ursprünglich königliche Privileg der Funerärtexte zu sehen, sondern vielmehr eine Vorwegnahme der während der Spätzeit aufkommenden Sitte, die Totenbuchtexte an den Wänden der Privatgräber aufzuzeichnen (vgl. unten S. 121).

tionen oder zumindest Neukompilationen älterer Vorlagen handelte. In jedem Fall aber sprechen diese Beobachtungen für die große textuelle und theologische Produktivität jener Zeit. Zwei Beispiele für nicht-kanonische Sonnenhymnen auf Särgen sollen kurz vorgestellt werden:

13	*[...] ḥrj-nṯr.w*	[...] Oberster der Götter,
	kꜣ špsy jr-tꜣ.wj	erhabener Stier, Erschaffer der Beiden Länder.
	ꜥnḫ jr.t nb(.t) mꜣꜣ(.t)=f	Jedes Auge, das ihn erblickt, kann leben;
	nṯr nb m- jꜣw n- ḥr=f sn(j)nj ḥrj{t}=f	jeder Gott ist dabei, sein Angesicht zu preisen, wobei er seinem Vorgesetzten den *Nini*-Gruß entbietet:[316]
	ntk wbn ⟨m-⟩ḫnw- ḥr.t	„Du bist es, der am Himmel erscheint!“
	stw.t=k sḥḏ mṯn n{t}-dꜣ.t(jw)	Deine Strahlen beleuchten den Weg der Unterweltsbewohner,
	štꜣ.t(j) ḫpr	doch (Deine) Gestalt ist nicht fassbar.
	Rꜥw ḥrj-nṯr nb m- tꜣ nb	*Re*, Vorgesetzter jedes Gottes in jedem Land,
	sꜥnḫ=k -sn m- jy(.t) r- ḥr=k nfr ...	erfülle sie bei ihrem Gang vor Dein schönes Angesicht doch mit Leben. ...
	Sarg Brüssel E. 5288(6)	

14	*(2)... jnḏ-ḥr=k Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj*	... Sei gegrüßt, *Re-Harachti*,
	nṯr ꜥꜣ (3)pr m- ꜣḫ.t	großer Gott, der am Horizont hervorkommt!
	wbn=k wbn=k	Gehe auf, gehe auf!
	psḏ=k psḏ=k	Erstrahle, erstrahle!
	jꜣḫ=k jꜣḫ=k	Glänze, glänze!
	ḫj=k (4)m- p.t	Mögest Du hoch am Himmel sein,
	nꜥj=k ḏj {tw k} ⟨=k -tw⟩ m-sꜣ-ḫft(j)=k	mögest Du dahingleiten, mögest Du Deinem Feind nachsetzen.
	ꜥnḫ (5)jwf.w=k rwḏ mt.w=k	Es lebe Dein Leib, Deine Muskeln seien fest,
	sqmꜣ qs(.w)=k rnpj ꜥ.(t)=k	Deine Knochen seien produktiv, Deine Glieder jugendlich,
	sšpsj (6)bꜣ=k nṯrj sḫm(=k)	Dein *Ba* sei eine Auszeichnung, Dein (ganzes) Wesen sei göttlich!
	ḏjw=k r- jmnt.t nfr.t	Lass Dich doch zum schönen Westen
	sḏm=k jꜣw (7)n-Wsjr ... Ḫnsw-ms mꜣꜥ-ḫrw	und höre den Lobpreis des *Osiris ... Chonsmose*, des Gerechtfertigten,
	jw-jmj-ḫt=k	der in Deinem Gefolge ist!
	(8)ḫnm=k tꜣ	Erfreue die Erde!
	mw.t=k Nw.t ⟨...⟩[317]	Deine Mutter *Nut* (...)

316 Die Entscheidung, hier eine direkte Rede beginnen zu lassen, beruht auf dem Subjektwechsel von der 3. zur 2. Person und macht auch inhaltlich Sinn; sie ist aber keineswegs zwingend. Der Subjektwechsel könnte auch ein Stilmittel oder aber Ergebnis der Kompilation zweier verschiedener Vorlagen sein.

317 Die Zeichenfolge [Hieroglyphen] ergibt im Textzusammenhang keinen Sinn, sondern steht isoliert, weshalb ich annehme, dass beim Kopieren des Textes auf den Sarg etwas verloren gegangen ist. Der Versuch des Herausgebers MASPERO (1914:133), es mit dem vorausgehenden *ḫnm=k tꜣ* zu verbinden und „ ... *ta mère Nouit embrasse la terre pour toi ...*“ zu übersetzen, stellt keine befriedigende Lösung dar.

jz.t-wjꜣ=k ẖnm=sn ršw	Die Mannschaft Deiner Barke ist freudig gestimmt;
(9)*wr m- dꜣ.t* (10)*jhh{n}j*	der Große der Unterwelt jubelt.
(11)*mj n=j nb=j Rꜥw ḫpr ḏs=f ...*	Komm zu mir, mein Herr, *Re*-der-sich-selbst-erschaffen-hat! ...
(12)*j nṯr* (13)*nb nṯr.t nb(.t*	O jeder Gott und jede Göttin,
jr jꜣw n- Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj	preist *Re-Harachti*,
ḏjw=f psḏ=f m- rꜣ-jz	damit er sein Licht an (meinen) Grabeingang lasse
(14)*wrḥ=f ẖꜣ.t=j m- jwn=f ḏ.t r- nḥḥ*	und meinen Leichnam mit seinem Glanz salbe – bis in alle Ewigkeit!

Sarg Marseille 53, Text B

Die Hymnen enthalten sehr wenige mythische Elemente, gerade die Epitheta in den eulogischen Abschnitten sind nahezu frei von jeder konstellativen Assoziation; Barkenmannschaft und Sonnenfeind werden nur stichwortartig angeführt. Die Ausdeutung des schöpfungsbezogenen Sonnenlichts als lebensermöglichender Blickkontakt und als Wegleitung sind zentrale universalistische Theologumena, die hier teilweise ganz explizit auf das Jenseits übertragen sind.[318] Auch das Lob des Sonnengottes, speziell seines Antlitzes, erinnert stark an entsprechende Aussagen der ‚neuen' Sonnentheologie. Die Bitte *mj n=j*, die aus zahlreichen Sonnenhymnen und Gebetstexten des Neuen Reichs bestens bekannt ist, lässt das individuelle, unmittelbare Gottesverhältnis des Beters anklingen.

Neben der variantenreichen Betonung des Schöpferlobs im zweiten Text[319] ist es insbesondere die enzyklopädische Aufzählung der physischen Wesensbestandteile des Gottes, die ich als universalistisch geprägt interpretiere. Ihr liegt eine exakte Beobachtung der schöpfungsimmanenten Ordnung zugrunde, die natürlich in medizinischem Kontext in Ägypten seit jeher bekannt war, die aber in theologischen Texten ausformuliert nicht selbstverständlich war und nur vor dem Hintergrund der naturalistischen, objektiv orientierten Weltsicht erklärbar ist. Wenngleich nicht auf ein irdisches, lebendes Geschöpf, sondern am ehesten auf *Osiris* bezogen[320], muss doch diese Passage innerhalb eines als Sonnenhymnus einzuordnenden Textes als wichtiger Schritt in der Entwicklung der universalistischen Theologie nach dem Neuen Reich und ihrer Rezeption vor allem in der hymnischen Literatur angesehen werden.[321] Dies umso mehr, als hier eine Innovation vorzuliegen scheint[322], die sich

318 Vorausgesetzt, die hier vorgeschlagene Lesung nach der Textausgabe von SPELEERS ist zutreffend; dort ist die Zeichenfolge [Hieroglyphen] reproduziert.

319 Lobaufruf an die Götter, Dreierreihung von wiederholten optativischen *sḏm=f*-Formen, narrative Beschreibung der Freude über den Sonnengott.

320 Der Wunsch nach einer gesunden, stabilen physischen Konstitution macht vor dem mythischen Hintergrund eigentlich nur für *Osiris* und den ihm gleichgestellten Verstorbenen Sinn; gleichwohl steht er zwischen Anrufungen an den Sonnengott – möglicherweise ein Indiz für eine Zusammenstellung verschiedener älterer Quellen.

321 Eine Wiederaufnahme dieser Thematik ist möglicherweise in den spätzeitlichen Zitaten einer Passage aus ‚Kapitel 169' des Totenbuchs, das nach Ausweis der Quellenlage (MUNRO 2001:89) für die Libyerzeit überhaupt nicht belegt ist, zu erkennen. Im heliopolitanischen Grab des *Panehsi*, das in der Regierungszeit des *Ahmose* (*Amasis*; 573-526 v. Chr.) gegen Ende der 26. Dynastie angelegt wurde, lautet die Passage wie folgt: *wn n=k Gb jr*[*.wj*]*=k(j) šp(.w)* [*d*]*wn*[*=f n*]*=k*

durch die Libyerzeit hindurch bis in die römische Periode erhalten hat.[323] Die der Schöpfung innewohnende Systematik und Vielfalt wurde von nun an verstärkt reflektiert und – analog zu anderen Bereichen der Kultur – als enzyklopädisch empfunden. Möglicherweise ist also der naturalistische, objektbezogene Aspekt des universalistischen Weltbildes letztendlich ein Motor, wenigstens aber ein Impuls für distinkte Kulturphänomene des ersten vorchristlichen Jahrtausends gewesen. Es besteht natürlich die Gefahr, eine einzelne Quelle überzuberwerten. Doch auch lexikalische und phraseologische Besonderheiten in den oben zitierten Hymnentexten unterstreichen den Eindruck der Produktivität und Originalität. So etwa die zwar naheliegende, aber weder früher noch anderswo belegte Kausativbildung *snjnj*, oder die Formulierung des Gedankens vom Gang vor das Angesicht Gottes, aus dem Leben resultiert[324] – eine Neuformung des Bildes von der Begegnung Gottes mit seiner Schöpfung in Form des Lichtes –, sowie die Wendung *wrḥ m- jwn=f*, welche die körperlich wahrnehmbare Sonnenenergie einer „*Salbung*" gleichsetzt. Interessant ist auch die Explizierung des göttlichen Anspruchs auf die Weltherrschaft durch den Zusatz *m- tꜣ nb*[325] – der Blick über die Grenzen Ägyptens hinaus ist auch im Zusammenhang mit göttlichen Epitheta eher eine Ausnahme.

Mit Berücksichtigung des gesamten erhaltenen Materials ist jedoch die Feststellung, dass die Innen- und Außenwände der hölzernen Sargwannen jener Zeit in erster Linie als Träger formelhafter, standardisierter Funerärtexte dienten, leicht zu treffen. Inhaltlich erwartet man in diesen Texten keine revolutionären Neuerungen hinsichtlich der Entwicklung der universalistischen Sonnentheologie. Das ganze Thema *creatio continua* in seinen zahlreichen Facetten, wie es hier vorgestellt wird, kann naturgemäß in diesem funktionalen Zusammenhang nur insoweit eine Rolle spielen, als sich Bezüge zur Welt der Verstorbenen herstellen lassen; auch das wird in diesem Teilabschnitt deutlich. Doch dass der eng bemessene funktionale wie räumliche Rahmen immer wieder Platz ließ für Varianten und Veränderungen, ist umso faszinierender zu beobachten. Der Stoffkomplex *Phänomenologie des Sonnenlaufs/ Wohleingerichtetheit der Welt* ließ sich offenbar fast beliebig entfalten

mꜣs.t(j) qrf(.w) [dj].tw n=k [jb]=k n- mw.t=k ḥꜣ.tj=k n-ḏ.t=k bꜣ=k r- p.t ẖꜣ.t[=k] r- nʾ.t [t]' n-ẖ.t=k {n}mw ⟨n-⟩ ḥtj.t=k ṯꜣw {ḥ}⟨nḏm⟩ r- šr.t=k ... „Geb *öffne dir deine Augen, die (zuvor) blind waren; er strecke deine Knie, die (zuvor) gekrümmt waren. Von deiner Mutter werde dir dein Herz gegeben, das Herz deines Leibes. Dein* Ba *(gehe) zum Himmel, dein Leichnam zur Stadt. Dein Körper möge Brot haben, deine Kehle Wasser, für deine Nase möge angnehme Atemluft sein* ...".

322 Mir ist kein älterer theologischer Text bekannt, der derart detailliert physische Gegebenheiten oder überhaupt natürliche Ordnungen und Vorgänge reflektiert; als Ausnahme ist die „Nahrungskette" im Sargtextspruch 80 anzusehen, deren Grundidee, die göttliche „*An-Ordnung*" der Schöpfung zu veranschaulichen, bereits dieselbe ist. Ob die vielhundertjährige Beleglücke nur durch die Quellenlage oder anders zu erklären ist, kann hier nicht entschieden werden.

323 Vgl. BM 498,56.57 (↘ 74), Esna, Nr. 250,9-11 (↘ 106), auch El-Charga II, 18-19 (↘ 100).

324 Wobei hier die Lesung nicht ganz zweifelsfrei ist; nach SPELEERS lautet die Zeichenfolge [illegible].

325 Hier allerdings ein weiterer Lesezweifel: SPELEERS hat [illegible] kopiert.

und in die Bedürfnisse der Jenseitsvorstellungen integrieren. Die Gründe für die dabei auftretenden Schwankungen in Umfang und Detailliertheit der einzelnen Motive sind nicht immer offenkundig. Funktion und Anbringungsort der jeweiligen Texte hatten aber mit Sicherheit Einfluss auf die Redaktions- und Zitationskonventionen der ägyptischen Theologen und Schreiber. Darin zeigt sich die Bedeutung dieses Diskurses nicht nur für die Funerärkonzeption der 21. Dynastie, sondern für die Zeit überhaupt. Der Sarkophag der Prinzessin *Isetemachbet*, einer Tochter König *Psusennes*' I., die durch Heirat mit der thebanischen Hohepriesterdynastie verbunden und demzufolge auch im thebanischen Westen bestattet war, trägt unter anderem die folgenden Worte:

15	*Ḥtp-dj-nzw* ⟨*n-*⟩ *Rʿw-Ḥrw-ȝḫ.tj sḫm-ʿȝ*	Ein Opfer, das der König gibt: Für *Re-Harachti* mit mächtiger Größe[327];
	nbj.t[326] *wbn(.t) m- Nww*	die Flamme, die aus dem Urozean erschienen ist,
	sšp tȝ.w shȝ.w{t} stj	der die Länder erleuchtet und (seine) Strahlen herabsendet
	jr{t} ḥḏḏ.w(j) m- s.t nb.t	und an jedem Ort Licht schaffen kann;
	b(w) nb.w ḥr- dwȝw=k	jedermann betet Dich an,
	ḏd.n=n n=k jȝw{t}.tj[328] *m- ḥtp* ...	wobei wir Dir zurufen: „Sei gepriesen, sei willkommen!" ...
	Sarg Kairo CG 61031	

Formal liegt hier die seit ältester Zeit bekannte Totenopferformel vor. Ihr Auftreten auf einem Sarg ist selten belegt, im Rahmen der allgemeinen Tendenz der 21. Dynastie aber, die Dekoration der Grabwände auf die mobilen Gegenstände zu verlagern, nicht weiter überraschend. In der in dieser Zeit üblich werdenden Substitution des Namens des *Osiris* durch diejenigen des Sonnengottes manifestiert sich einmal mehr die mithin vollendete Gleichsetzung der beiden göttlichen Antipoden. Es schließt sich nicht etwa eine Folge stereotyper Epitheta an, wie sie für viele Belege der Opferformel bekannt ist, sondern es wird zunächst die Wirksamkeit des von *Re-Harachti* ausgehenden Sonnenlichts in hymnischer Form entfaltet. In drei variierenden Wendungen, den Formulierungen der späten 18. Dynastie nicht unähnlich, werden Zielrichtung und Wirkung des Lichts beschrieben, bevor schließlich noch die preisende Reaktion der Schöpfung in Worte gekleidet wird. Hinsichtlich der Komposition dieses kurzen Textes lässt sich vermuten, dass man einen bereits vorgefundenen Sonnenhymnus – oder eine Passage daraus – mit der Opferformel kombinierte, um sie ähnlich wie im Falle der Totenbuchhymnen den Bedürfnissen des Funerärbereichs anzupassen und den Hymnentext auf die jenseitige Tätigkeit des Sonnengottes zu adaptieren.

326 In teilweise syllabischer Schreibung [Hieroglyphen], die anderweitig offenbar nicht belegt ist (vgl. *Wb.* II, 244,11-13, auch WILSON 1997:503).

327 Wohl eher so als als nominaler Ausdruck *sḫm ʿȝ* „*mächtige Größe*" (gegen J. ASSMANN 1971:26, 1999a:140,15 zu einer parallelen Stelle; vgl. ☞ 21).

328 Vgl. *Wb.* I, 28,6. – Die Frage, ob hier tatsächlich direkte Rede, eingeleitet durch das nicht ganz zweifelsfreie *ḏd.n=n n=k*, vorliegt, lässt sich nicht einwandfrei beantworten.

Noch ein Beispiel für die Verbindung eher stereotyper, letztendlich polytheistisch geprägter Phraseologie mit universalistischer Schöpfungstheologie im Funerärbereich bietet ein an *Osiris* gerichteter Hymnus in der Funerärhandschrift eines *Padichons*, die in die frühere Libyerzeit zu datieren ist. Dabei handelt es sich um ein einzelnes Papyrusblatt, sodass nicht entschieden werden kann, ob der Hymnus ursprünglich zu einer größeren Sammlung von Texten gehörte. Inmitten einer Fülle von Epitheta, die sich an das einleitende *j3w n=k* anschließen und die *Osiris* in seiner konventionellen Rolle als Jenseitsgott rühmen, erscheint unvermittelt der folgende Passus:

16	(8)... *bzj=f tp.tj n-ḥ^cpj*	... Er lässt die beste[329] Nilüberschwemmung anschwellen,
	(9)*wr s^cnḫ t3.wj* ...	Großer, der die Beiden Länder mit Leben erfüllt, ...

Papyrus London BM 10299

Für einmal ist der eulogische Charakter des Textes von einer finiten Verbalform durchbrochen, die plötzlich dem Text einen völlig neuen Aspekt hinzufügt: *Osiris* als Lebensgott und damit als Sonnengott, der durch die Aufsicht auf die Nilflut Bestand und Wohl des Landes sichert. Es ist sicherlich kein Zufall, dass *Osiris* ausgerechnet über das Motiv der Nilüberschwemmung in das Wirken als Sonnen- und Lebensgott eingebunden wird. Hier liegt, als Bindeglied gewissermaßen, die Assimilation von *Osiris* und *Hapi* zugrunde. Sie basiert ihrerseits auf der Metaphorik der natürlichen, kreatürlichen Regeneration, die von den Ägyptern einerseits als Zeichen für die Wiederbelebung des *Osiris*, andererseits als Gabe der Nilüberschwemmung (*ḥ^cpj*) interpretiert wurde.[330]

Durch einen anderen, allerdings weit außerhalb einer bekannten Konstellation stehenden Bezug wird *Osiris* ebenfalls als Lebensgott aktiv. In einem langen, mit *dw3 Wsjr* überschriebenen und als ‚Kapitel 183‘ des Totenbuchs bezeichneten Text heißt es:

17	(LXII,6)... *dj=f sn=f ḥr- stz-Šw ḥr- ^cḫ.t*	... Er hat seinen Bruder in den Luftraum gesetzt
	mw r- ḏw.w	und hat das Wasser auf die Berge,
	r- srd.t pr(.t) ḥr- ḫ3s.t	um im Bergland Frucht[331] wachsen zu lassen –
	pr.t=f pr m- t3 ...	seine Frucht, die aus der Erde hervor tritt ...

‚Papyrus Greenfield‘ (= London BM 10554)

Die Zuweisung zur Totenbuchtradition ist insofern etwas zweifelhaft, als der Hymnus außer im ‚Papyrus Greenfield‘ nur in einer einzigen weiteren Handschrift aus

329 *Tp.tj* vielleicht auch als Substantiv im Sinne von *„Spitze“*, wie von einer Wellenkrone gesagt.

330 Vgl. als eines der frühesten Zeugnisse die Stele Kairo JE 48831 *Ramses*’ IV. aus Abydos (Übersetzung J. ASSMANN 1999a:496-498, #220, zum *Hapi*-Aspekt des Textes zuletzt CLAUS 2005); zum *Osiris-Hapi*-Komplex, der an dieser Stelle nicht vollständig referiert werden kann, vgl. SPIESER (1997) und MEYER-DIETRICH (2001:41-82).

331 Trotz der Determinierung mit 𓂻, die übrigens auch die Parallele hat, und des fehlenden *.t* kann nur *pr.t „Frucht“* gemeint sein, das anschließend noch einmal wiederholt und schließlich noch – sicher aus stilistischen Gründen – mit dem Verbum *prj* komponiert wird.

der 19. Dynastie, und dazu noch in verändertem Umfang überliefert ist.[332] Aus dem Gesamtcharakter des Textes, den man als stark mythologisch geprägt bezeichnen kann, hebt sich der zitierte Abschnitt – ähnlich dem Text 28 und dem dort gezogenen Schluss - mit seiner naturalistischen Schilderung ab und bringt für einmal eindeutig universalistisches Gedankengut ein. Es ist schwierig zu entscheiden, auf welchen Aktanten das pronominale Subjekt und die Partizipien exakt zu beziehen ist. Im weiteren Zusammenhang werden *Horus*, *Geb* und *Atum* sowie unmittelbar vorher *Ptḥ-Tȝṯnn ḥr- s.t wr.t* genannt. Entscheidend scheint mir an diesem Punkt das Vorkommen *Ptah*s zu sein, der seinerseits in seiner Rolle als Lebensgott für den Wasserhaushalt in den unkultivierbaren Landschaften und das dortige Pflanzenwachstum sorgen konnte.[333] Mit der Aufnahme einer solchen Passage in einen *Osiris*-Hymnus sollte das theologische Bemühen, die traditionelle Rolle des Gottes nicht nur als Totengottheit, sondern auch als Vegetationsgott und damit als Lebensgott zu festigen, ausgedrückt werden.

Der Londoner ‚Papyrus Greenfield‘ enthält ein ganzes Kompendium mythologischer, hymnischer und litaneiartiger Jenseitstexte, die nicht nur nicht in der Totenbuchtradition stehen, sondern überhaupt nur in dieser Handschrift bezeugt sind.[334] Zu diesen Texten gehört auch ein ‚Morgenlied‘[335] an den Sonnengott in seiner Gestalt als *Atum*.[336] Darin werden in litaneiähnlicher Form 15 kultische und mythische Aspekte, die ihn als Sonnen-, aber auch als Schöpfer- und Lebensgott identifizieren, angerufen. Einen Verweis auf eine Assoziation mit *Osiris* oder das Jenseits sucht man vergeblich; allein die Tatsache, dass der Text in einer funerären Handschrift erscheint, lässt die implizierte Gleichsetzung der beiden Gottheiten erahnen. Die drei folgenden Strophen lassen den Bezug zur dieseitigen Schöpfung und ihrer Erhaltung besonders deutlich werden.

18	... (XXVIII,4)*rs=k m- ḥtp*	Mögest Du in Frieden erwachen!
	rs Jtm	Erwache, *Atum*,
	qd -sw ḏs=f	der sich selbst erschaffen hat,

332 PLondon BM 9901, Funerärpapyrus des *Hunefer* aus der Regierungszeit *Seti*s I.

333 So bereits in den Sargtexten und in zahlreichen Hymnen (pBerlin 3048 III,9.V,7-9.VIII,3-4, ⇘ 44-46), Esna, Nr. 250,15-16, ⇘ 106).

334 Vgl. die Bearbeitung dieser Texte durch C. ZALUSKOWSKI (1996).

335 Mit der Verwendung des Terminus ‚Morgenlied‘ knüpfe ich an die ägyptologische Konvention an, impliziere aber keineswegs einen artikulatorischen oder sonstigen Unterschied zwischen *Lied* und *Hymnus*, wie es JANSEN-WINKELN (1994b:177) getan hat. M. E. sind die in den hier untersuchten Texten enthaltenen „*metatextlichen Vermerke*“ zu selten bzw. zu vage, um sie als Hinweise auf bestimmte „*Rezitationsweisen*“ oder „*Artikulationsformen*“ werten zu können.

336 Man mag sich zunächst wundern, dass ein ‚Morgenlied‘ gerade die Personifikation der untergehenden Sonne zum Gegenstand hat (so auch ZALUSKOWSKI 1996:19); wenn man jedoch davon ausgeht, dass der Text ursprünglich im Kult des *Atum* in Heliopolis beheimatet war, kann man seine Funktion im Kultbildritual annehmen. Selbstverständlich musste die Kultstatue des *Atum* ebenso „geweckt“ werden wie jedes andere Götterbild auch – unabhängig von der Ikonologie des Sonnenlaufs, die zudem sicher eine sekundäre Entwicklung darstellte.

jrw p.t sẖprw nṯr.w	der den Himmel gemacht und die Götter hat entstehen lassen
m- ḥtp ...	– in Frieden! ...
(13)*... rs Jtm Jwnwy jꜣw jwtj-wrḏ n=f*	... Erwache, *Atum*, Heliopolitanischer, Greis, der dennoch nicht müde werden kann,
ḏꜣ p.t m- grḥ m-hrw	der den Himmel bei Nacht und Tag quert –
m- ḥtp ...	in Frieden! ...
(15)*... rs Jtm*	... Erwache, *Atum*,
ḏd rꜣ-pr.w n- nṯr.w nb(.w) hrw.w-ḥb=sn	der allen Göttern (ihre) Tempel gibt, ebenso ihre Festtage –
m- ḥtp ...	in Frieden! ...

‚Papyrus Greenfield‘ (= London BM 10554)

Phraseologisch birgt der Text keinerlei Auffälligkeiten, doch ist bemerkenswert, dass er trotz seines insgesamt traditionellen Gepräges und Kontextes Elemente enthält, die ganz offensichtlich der universalistischen Theologie vom Lebensgott entstammen. Das trifft insbesondere für die Unermüdlichkeit während des Sonnenlaufs zu – noch dazu, wo der Gott als „*Greis*“ angesprochen wird –, ebenso für den Aspekt der Versorgung der übrigen Götter, der spätestens seit der Ramessidenzeit Bestandteil des stofflichen Komplexes *Wohleingerichtetheit und Erhaltung der Schöpfung* ist.

In einigen anderen nachramessidischen Funerärtexten außerhalb der unmittelbaren Totenbuchrezeption ist – so wird der Eindruck erweckt – die in der Sonnentheologie der späten 18. Dynastie gipfelnde Tendenz, alle ikonischen und polytheistischen Elemente aus der Schilderung des Sonnenlaufs herauszufiltern, direkt aufgenommen und weiterentwickelt worden. Darin sind die kosmischen Phänomene teilweise völlig neuartig ausgedeutet worden. Innerhalb der funerären Literaturentwicklung stehen diese Texte weitgehend isoliert da, denn bislang haben sich weder ältere noch jüngere Quellen gefunden, die direkte Vorstufen oder Rezeption vermuten lassen. Zwar scheinen etliche Abschnitte in direkter Abhängigkeit von Totenbuch und ‚*Amduat*‘ zu stehen[337], doch sind die meisten Einzeltexte selbst sowie vor allem ihre Zusammensetzung und Reihenfolge ohne Parallele. Möglicherweise stammen sie also aus einem anderen religiösen Zentrum – vielleicht Heliopolis – oder zumindest einer anderen ‚Schule‘.

Die Textsammlung ist im großartigen und hervorragend erhaltenen, mit etlichen Vignetten illustrierten Totenpapyrus des Militärbeamten *Amunemsaf* aus der 21. Dynastie enthalten; sie umfasst 21 Textabschnitte – darunter fast ausschließlich Hymnen an die Götter *Re* und *Osiris* in verschiedenen Erscheinungsformen – und ist mithin dem Fundus der Sonnenhymnen des ‚Kapitels 15‘ im Totenbuch qualitativ vergleichbar, quantitativ übertrifft sie ihn sogar noch. Außer in der Erstpublikation durch G. NAGEL sind diese eminent wichtigen Zeugnisse für Sonnentheologie

337 So auch NAGEL (1929:11).

und Jenseitsvorstellungen der Libyerzeit nicht bearbeitet worden, eine umfassende religionshistorische und theologische Interpretation steht bis heute aus.[338]

Während insbesondere die dem Totenbuch nahe stehenden Hymnentexte den konstellativen Charakter des Sonnengottes und seines Laufs hervorheben, erregen einige andere Abschnitte durch ihre anikonischen Beschreibungsmuster Aufmerksamkeit.

19	... (4)*jnḏ-ḥr=k Rꜥw nṯr ꜥꜣ*	... Sei gegrüßt, *Re*, großer Gott!
	(5)*knm{m}.tj wr-nb(j.t)*	‚Finsterer', dessen Flamme groß ist;
	(6)*ḫꜣ*	der strahlt,
	nn-rꜣ-ꜥ=f	ohne dass er eine Grenze hätte;
	(7)*nzw-hrw ḥqꜣ-jḫḫ*	König des Tages und Herrscher der Dunkelheit!
	(8)*ḫn{n}⟨s⟩y*[339]	Wandernder,
	jwtj-sẖn(.t)	für den es keine Ruhe gibt,
	km.w	Vollendender,
	(9)*nn-wrḏ.n=f*	der nicht ermüden kann,
	pḥrr (10)*ꜥꜣ-ḫp.t sjn{t} m- jy(.t)*	Eilender mit großem Lauf und schnell im Gehen,
	(11)*ḏꜣ Nw.t*	der die *Nut* (*d.i.* Himmel) durchquert
	mꜣ(ꜣ)	und dabei das sieht,
	mꜣꜣ(.t).n=f n-sf	was er gestern schon gesehen hat,
	šww (12)*m- ws*	dem ein Aufhören dessen,
	wḏḏ=f	was er an-zuordnen pflegt, nicht zueigen ist[340],
	jwtj-(13)*ꜥꜥ m- ꜥnḫ mn(.t)*	und der weder im Leben noch im Sterben schläft,
	bꜣk.tj	Arbeiter,
	nn-ḥr(j)-tp=f[341]	der keinen Vorgesetzten hat,
	(14)*ḥn -sw*	der sich (selbst) beauftragt hat,
	m- ḏḏ.ty jb=f	wie es sein Herz immer wieder eingibt;
	jmꜣ (15)*-sw*	wenn sein *Ka* es will,
	r- mrr kꜣ=f	ist er freundlich.
	mj (16)*m- ḥtp*	Komm in Frieden!
	dwꜣ{t}.n=n nfrw=k	Denn wir haben Deine Schönheit angebetet
	(17)*ḥkn.n=n n- ḫprw=k*	und Deine Gestalt gepriesen;
	(18)*tfnn⟨.n=n⟩*[342] *n=k*	wir haben uns an Dir erfreut,
	jwḥ.n=n m- (19)*mꜣw(.t)=k*	denn wir haben uns mit Deinen Strahlen benetzt,
	wnm.n=n tꜣ	konnten Brot essen,
	sꜥm(20)*.n=n j(ꜣ)d.t=k*	Deinen Tau schlürfen
	(21)*dj.n=n šnb.t=n {n} n- stj(.w)=k ...*	und unsere Brust Deinen Strahlen hingeben ...
	Papyrus Louvre N 3292, Text K[343]	

338 J. ASSMANN (1999a:134-141) hat in seiner Hymnen-Anthologie vier der Texte übersetzt und wenigstens einer knappen Analyse unterzogen.

339 Diese Emendation auch bei J. ASSMANN (1999a:137 Anm. 5).

340 Vgl. zur Stützung dieser Übersetzung *Wb.* IV, 427,1.

341 Diese Formulierung scheint ohne Parallele zu sein, vgl. jedoch ‚Nilhymnus', §Vd: *bꜣk n-ḫrp.tw[=f]* *„der arbeitet, ohne dass er angeleitet werden würde"* (nach HELCK 1972b:29.33) und *nm jr=f ḥr-tp=k „Wer ist denn über Dir?"* in TT 373 (Text 23,x+6; SEYFRIED 1990:52 f.), auch Brüssel E. 5288(6) (↗ 13): *nṯr nb m- jꜣw n- ḥr=f snjnj ḥrj=f „Jeder Gott ist dabei, sein Angesicht zu preisen, wobei er seinem Vorgesetzten den* Nini-*Gruß entbietet."*

342 Die Analyse der Stelle bei NAGEL (1929:56.59 Anm. 16: *„tu craches"*) ist aus inhaltlichen Gründen nicht haltbar. Man muss annehmen, dass der Schreiber angesichts der vielen *n*-Grapheme etwas die Übersicht verloren und ein oder zwei weitere *n* zu notieren vergessen hat.

20	*(2)... j Rꜥw nb-p.t j Rꜥw nb-tꜣ*	... O *Re*, Herr des Himmels, O *Re*, Herr der Erde!
	pẖr.y pw nb-ns.t-tꜣ.wj	Der Umkreisende ist er, der Herr von Karnak,
	psḏ.y	Erleuchtender,
	jnq.n=f šn.wj	der die Beiden Umkreise umfangen hat.
	n-rꜣ-ꜥ m- pẖr.t ꜣḫ.tj=f(j)	Für den Umlauf seiner Nützlichen Augen gibt es kein Ende;
	n-bw m- štꜣ kꜣ=f nb[344]	es gibt keinen Ort, der seinem *Ka* nicht zugänglich wäre.
	ḏj -sw	Der sich hergibt,
	ngj(3).n=f ḥr.w	um die Gesichter aufzubrechen
	sftft.n=f jb.w ḥr- mk(.t)=sn	und die Herzen an ihrem Platz aufspringen zu lassen.
	ḫꜥj=k r=k r-	Erscheine doch dem,
	jrj.n ꜥ.wj=k(j)	was Deine Hände geschaffen haben,
	qny nb-p.t-tꜣ	Starker, Herr von Himmel und Erde.
	mꜣ r=k r- ḥmw.n jb=k	Sieh doch auf das, was Dein Herz geformt hat,
	sꜣr nb ntj(.w) šꜣꜥ wnn.t	Kluger[345], der alles, was ist, gebildet und das Existierende begonnen hat!
	jw=k (4)wbn{=t} ⟨=k⟩ m- wjꜣ=k nfry m- nꜥ.t=k r- wꜣ.t-(n)ḥḥ m- n.t-ꜥ	Du erscheinst in Deiner schönen Barke bei Deiner Fahrt auf dem Weg der *Neheh*-Zeit, in Deinem Beruf,
	jrj(.t).n=k ḏ.t ...	den Du (bis in die) *Djet*-Zeit ausübst. ...
	(5)dꜣj=k ḥr(.t) m- mꜣꜥ (6)nfry	Du überquerst den Himmel in günstigem Wind,
	n-ṯz.t m- jb	ohne Vorwurf im Herzen;
	ḏj=k ḥr=k r- jmnt.t nfr(.t)	Du lässt jedes Gesicht zum schönen Westen,
	nhs=k wrḏ-jb.w	weckst die Müdegewordenen,
	sḏm=k jꜣw m- rꜣ n-dꜣ.tjw	Du hörst den Lobpreis aus dem Mund der Unterweltlichen –
	dwꜣ{t} -t⟨w⟩ jm(j.w)-jtr(.t)	die, welche in den Kapellen sind, beten Dich an.
	Papyrus Louvre N 3292, Text H	

21	*(1)jnḏ-ḥr=k Rꜥw nṯr ꜥꜣ*	Sei gegrüßt, *Re*, großer Gott!
	pẖr.y jwtj-wrḏ	Umlaufender, der nicht müde werden kann,
	(2)nb-p.t smsw m- ꜣḫ.t	Herr des Himmels, ‚Ältester' am Horizont,
	bjtj m- tꜣ (3)dꜣ.t	*Biti*-König der Erde und der Unterwelt;
	ḥy m- dwꜣw rw {n} ⟨m-⟩ mšrw	Jüngling am Morgen, Löwe am Abend,
	Ḫprj (4)ꜥšꜣ-ḫpr.w	*Chepri* mit vielen Gestalten,
	jtn m- hrw jwny m- ššꜣ.t	Sonnenscheibe bei Tag, ‚Pfeilerhafter' (*d.i.* Mond) während der Nacht.

343 Die Grenzen der insgesamt 22 (nach NAGEL 1929:4) Einzelblätter dieses Manuskripts sind ohne Einsichtnahme in das Original nicht zu identifizieren. Aus diesem Grund, aber auch, weil der Gesamttext selten fortlaufend, sondern meist einzelnen Vignetten zugeordnet ist, ist die Durchalphabetisierung der verschiedenen Einzeltexte durch den Erstbearbeiter hier beibehalten worden.

344 Ungewöhnliche Nachstellung des *nb*, das sich ja wohl nur auf *bw* beziehen kann (anders NAGEL 1929:41 Anm. 3).

345 G. NAGEL las eine Adjektivverbindung *jb=k sꜣr*, musste jedoch konstatieren, dass „*cette mention du ‚cœur intelligent' est bien étrange*" (1929:42 Anm. 10), weshalb hier der nominalisierten Form des Adjektivs der Vorzug gegeben wird.

(5) nn-ḫm=f m- ꜣ.t nb(.t)	Zu keinem Augenblick gibt es irgendetwas, was er nicht kennen würde –
n=k jmj-nḥḥ-ḏt	Dein ist das, was die *Neheh-* und die *Djet*-Zeit beinhalten,
twt=k ꜥnḫ (6) mn(.t)	Du bringst Leben und Sterben zusammen.
nfr-ḥr ꜥꜣ-mrw.t	Schöngesichtiger, Liebevoller,
ꜣḫ.tj nb-Bẖ	Horizontischer und Herr des Ostgebirges!
nt{w}k sḫm-ꜥꜣ twt-msw(.t)	Du bist von mächtiger Größe, von vollendeter Geburt,
hr-(7) jb.y wꜣḏ-bjꜣ.t qn-qn.w	Besonnener, Wunderreicher, Tatkräftiger!
nṯr.j.tj=k(j) r- sšp ḥr.w	Deine beiden Göttlichen Augen sollen die Gesichter erleuchten,
jm=k jrw (8) njs[346]	(...),
wbꜣ.n mꜣw(.t)=k štꜣ{ꜣ}.w	denn Deine Strahlen haben das Unzugängliche eröffnet,
sḫr.n hh=k snk.t	und Dein Gluthauch hat die Finsternis niedergeworfen.
jw=k m- p.t	Du bist am Himmel,
n-rḫ (9) jmj.w=k	und doch wissen es die, die um Dich sind, nicht;
nn-ꜥrq.n šmsw=k (j)r=k	Dein Gefolge kann Dich nicht erkennen,
nn-tkn n=k jn- psḏ.t ...	die Götterneunheit kann Dir nicht nahe sein ...

Papyrus Louvre N 3292, Text T

Im Grunde den Hymnen des Totenbuchs nicht unähnlich, ist es insbesondere der Sonnenlauf, der in diesen Texten in verschiedenen Formen thematisiert und ausgedeutet wird. Trotz des nicht zu übersehenden Universalismus und des Verzichts auf konventionelle Bilder ist der objektive Blick auf die Schöpfung, der das Sonnenwirken zugute kommt, nur schwach ausgeprägt – eine Tendenz, welche alle bislang behandelten Quellen aus der 21. Dynastie teilen und sie distinktiv von den Texten des Neuen Reichs, namentlich der 18. Dynastie, unterscheidet. Neben den plastisch beschriebenen Wohltaten des Sonnenwirkens für die Verstorbenen liefert *Text H* immerhin auch Hinweise auf die Reaktionen der diesseitigen Schöpfung, wenngleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass wieder die Verstorbenen impliziert sind: Das Verbum *ngj* ist in diesem Zusammenhang ungebräuchlich, fast ein wenig brutal, und dient wohl als Bild für Licht und Wärme, welche die Lebewesen aus einem Zustand des Versteinertseins oder der Erstarrung infolge der Dunkelheit herausholen. Die Verbindung des Sonnenlaufs mit der Verbalwurzel *pḥrr* ist ebenfalls aus dem Neuen Reich nicht bekannt und erweitert das Inventar an anikonischen Ausdrucksformen für das kosmische Phänomen der Sonnenbewegung. Lexikalisch innovativ ist auch das Verbum *sftft*, das anderweitig überhaupt nicht belegt zu sein scheint.[347]

Sehr konsequent wird in den Hymnen des *Amunemsaf*-Papyrus die Sonnenbewegung als eine Zeit und Raum umgreifende und schaffende kosmische Erschei-

346 Die Zeichenfolge [hieroglyphs] lässt sich schwer deuten; sowohl die Übersetzungen NAGELS (1929:91: „*tu illumines les formes de ceux qui t'invoquent*") als auch J. ASSMANNS (1999a:140,18: „*deine Haut ist es, die uns erschafft (?)*" sind wenig befriedigend, da zu hypothetisch.

347 Regelkonforme Kausativbildung des Verbums *ftft*, die jedoch in *Wb.* nicht nachgewiesen ist.

nung beschrieben, in einer Nüchternheit, die alles bislang Dagewesene zu übertreffen scheint.[348] Selbst auf Stichworte wie *ḏ3j* oder *sqdj*, in denen noch die Vorstellung einer Überfahrt der Sonne über den Himmel mitschwang, ist hier bis auf eine Ausnahme (Text H) verzichtet worden;[349] es finden sich nur mehr mit der Metapher der gehenden, kreisläufigen Bewegung verbundene Ausdrücke, deren Grad an Aufgeklärtheit und Sachlichkeit der mit dem gängigen deutschen Begriff „Sonnen*lauf*“ verbundenen Vorstellung in keiner Weise nachsteht. Damit einher geht eine vergleichsweise starke Betonung des Motivs von der *Sonnenwirksamkeit als Beruf und Mühe*, die in ihrer Ausdrucksweise über die bislang bekannte Phraseologie teilweise hinaus geht.

Etwas widersprüchlich stehen sich die Schilderungen vom „mühsamen Arbeitseinsatz“ und die Bezeichnungen des Sonnengottes als Herrscher gegenüber. Bemerkenswert ist dabei, dass eine irdische Dimension der göttlichen Herrschaft nicht einmal impliziert ist; der Gott wird weder mit dem irdischen Königtum in Verbindung gebracht noch ist Ägypten oder sonst eine geographische Entität erwähnt. Nur sehr dezent tritt *Re* als Ur- oder Schöpfergott in Erscheinung; in *Text K* lassen lediglich die für den Schöpfungskontext relevanten Schlagwörter *jb* und *wḏ* eine bewusste Assoziation zu Schöpfermacht und -willen vermuten. In *Text H* wird der Gott seitens des Beters aufgefordert, sich seiner Schöpfung sichtbar zu machen; dabei wird sowohl auf das Hand-Werk als auch auf intellektuell gesteuerte Schöpfung (*jb*, *s3r*) als kosmogonische Konzeptionen angespielt. Die offensichtliche Nichtbetonung der Aspekte von irdischer Herrschaft und Urschöpfertum lassen sich möglicherweise als weiteres Indiz für einen außerthebanischen Ursprung dieser Hymnen werten.

Auch in diesen Texten fehlen die Verweise auf die Entrücktheit des Sonnengottes vor der Welt und den übrigen Göttern nicht; sie ist eng verknüpft mit der Allgegenwart des Lichts der Sonne. Aus seiner überhöhten Position heraus haftet dem Licht etwas Kontrollhaftes an[350] – ein Aspekt, der in anderen Texten weniger ausgeprägt zu sein scheint. An dieser Stelle lässt sich vielleicht konstatieren, dass die Beispiele aus der 21. Dynastie ein Zwischenglied zwischen den Texten des späteren Neuen Reichs und der Spätzeit darstellen, was die theologischen Positionen betrifft:[351] Einerseits wird der Sonnenlauf mit den Begriffen „*Beruf*“ und „*Mühe*“ umschrieben, und der Gott erscheint auch weniger weltenthoben als etwa in den Texten der Perserzeit, die Hinweise auf seine transzendentale Stellung sind eher dezent. Andererseits aber werden der personale Bezug, die irdischen Geschöpfe als Subjekt

348 Ausnahme in *Text T*: *ẖy m- dw3w rw m- mšrw Ḫprj ꜥš3-ḫpr.w* verbindet die Phasen des Sonnenlaufs ganz deutlich mit dem traditionellen Bild des „alternden Mannes“.

349 Mit der Wendung *ḏ3j=k ḥr(.t) m- m3ꜥ nfry* wird übrigens einmal mehr eine bislang ungebräuchliche Variante der bekannten Überfahrt-Metapher benutzt.

350 Ähnlich auch die Interpretation von J. ASSMANN (1999a:141).

351 Die Mittelstellung der theologischen Positionen der 21. Dynastie hat auch R. LUCARELLI (2003:272) betont.

der göttlichen Mühewaltung, nur an wenigen Stellen deutlich; individuelle Religiosität spielt in den meisten Texten nur eine marginale, in manchen gar keine Rolle.

Bei aller Nüchternheit in der Schilderung des Sonnenlaufs, die in der Tat eine theologische Nähe zur Sonnentheologie der späten 18. Dynastie suggeriert, gibt es in den Texten jeweils im Schlussabschnitt ein deutlich konstellatives Element: Die Beschreibung der Beziehung des Sonnengottes zu den jenseitigen Bereichen setzt die lebendige Rezeption der polytheistisch geprägten Unterweltsliteratur voraus. Es wird auf den blutigen und am Ende siegreichen Kampf mit den Feinden des Gottes, insbesondere *Apophis*, angespielt, Barkenmannschaft und göttliches Gefolge finden ebenso Erwähnung wie die unterweltlichen Höhlen und Pforten. Andererseits sind es gerade die Verstorbenen, deren Erfahrung mit dem Sonnenlicht besonders eindrücklich und in naturalistischen Bildern beschrieben wird: Die „*Benetzung*" mit den Sonnenstrahlen, denen man die Brust aussetzt und die gleichzeitig für die Lebensgrundlagen Brot und Feuchtigkeit sorgen. Gerade in diesen Schilderungen wird der weite Bogen, der in diesen Texten zwischen universalistischen und konstellativen Elementen, zwischen tradierten und neu gewonnenen Vorstellungen kunstvoll geschlagen wurde, besonders sichtbar.

Wenigstens angedeutet findet sich die objektive Perspektive der universalistischen Theologie auch in einigen Schilderungen der Reaktionen auf das Erscheinen des Sonnengottes. In einem überwiegend eulogisch gestalteten Hymnus des ‚Papyrus Greenfield', der ebenfalls nicht in den Kanon des Totenbuchs aufgenommen worden zu sein scheint, heißt es:

22	... (LXXV,1)*hnw n=k rmṯ.w nṯr.w*	... Menschen und Götter jubeln Dir zu,
	(2)*jmꜣ-jb.n nṯr.w ꜣẖ.tjw (j)r=k*	die Horizontischen Götter sind froh über Dich;
	(3)*mꜣꜣ=sn {-sw} ⟨-tw⟩ ẖnm=sn* (4)*sty=k*	sie erblicken Dich und können Deinen Duft schon riechen,
	ẖꜥj=k ḥr- tꜣ	wenn Du auf Erden erstrahlst
	kꜣ- wḏ{=f} ⟨=k⟩[352]	und dann an-ordnest;
	(5)*nṯr.w nṯr.t m- jꜣw n- wbn=k* ...	Götter und Göttinnen sind am Loben, weil Du erscheinst ...

‚Papyrus Greenfield' (= London BM 10554)

Ähnlich wie in den Pariser Hymnen sollte auch hier an die Jenseitsbewohner gedacht werden, die in Lob ausbrechen, wenn die Strahlen des Sonnengottes nach dem irdischen Sonnenuntergang in die Unterwelt eindringen. Doch primär ist der Diesseitsbezug, die Wirkung auf die irdische Schöpfung also, herstellbar: *Re* erscheint *ḥr- tꜣ*, und es sind die Menschen und keine *dꜣ.tjw* oder ähnlich bezeichneten Verstorbenen, deren Preisungen erklingen. Der Blick- und Riechkontakt schließlich, der beim Erscheinen der Sonne mit der Schöpfung entstehen kann, ist eine

352 Die gehäufte fehlerhafte Verwendung von Pronomina der 3. anstelle der 2. Person könnte darauf hindeuten, dass hier ein in der Anrede an die 3. Person gehaltener Text als Vorlage diente, bei dessen Überarbeitung einige auszutauschende Pronomina schlicht übersehen wurden. Aus diesen Flüchtigkeitsfehlern eine generell mangelhafte Textkompetenz der Redaktoren jener Zeit zu schließen, ist sicherlich unzulässig.

plastische, lebensnahe Veranschaulichung eindeutig universalistischer Art, die den ersten Teil dieser Eulogie deutlich von ihrem stark mythologisch gefärbten zweiten Teil unterscheidet. Der Stoff des *Lobens* konnte offenbar auch in eindeutig traditionellen Texten kaum anders als in der Phraseologie des Universalismus expliziert werden.

Wenngleich es also die Gräberhymnen im Stil des Neuen Reichs nicht mehr gab, so integrierte man Sonnen- und andere Hymnen verstärkt in Totentexte, die den Verstorbenen auf Papyri mit in den Sarg gelegt wurden, oder brachte sie auf die Särge selbst. Der Wandel im Grabgedanken hatte also auch in formaler Hinsicht unmittelbare Folgen für die weitere Entwicklung der Hymnentradition. Inhaltlich findet sich in ihnen das intensive Bemühen, die beiden Bereiche Diesseits und Jenseits und deren Repräsentanten theologisch einander anzunähern, fortgesetzt. Neu ist, dass nicht mehr länger *Amun-Re*, der ja gewissermaßen politische Aufgaben zu erfüllen hatte, im Funerärbereich die solaren Aspekte verkörperte, sondern wieder vermehrt der „alte“ Sonnengott *Re-Harachti*. Ähnlich wie die politisch-theologischen ‚Götterdekrete‘ führten auch die nachramessidischen Totentexte die Tendenz, alle mythischen Elemente aus der Schilderung des Sonnenlaufs herauszufiltern, weiter. Die kosmischen Phänomene wurden neuartig ausgedeutet, anikonische Darstellungen des Sonnenlaufs ließen sich in eine Konzeption einfügen, die eigentlich ein polytheistisches Weltbild voraussetzte – eine beachtliche Leistung der Theologen jener historischen Phase, der man häufig genug einen kulturellen Niedergang zuschreibt.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass sich in den Vignetten der Handschriften sowie in den reichhaltigen und farbintensiven Darstellungen auf den Särgen die in den Texten reflektierten Veränderungen und Tendenzen nicht nachweisen lassen. Zwar hat es innerhalb der Libyerzeit verschiedene Entwicklungsstufen in der Ikonographie der Sonnenlauf- und Jenseitsdarstellungen gegeben, doch lässt sich dort eine Anikonisierung nicht nachweisen. Allerdings finden sich ab dieser Zeit vermehrt Beispiele für die ikonographische Umsetzung der in den Hymnen explizierten Wesens- und Aspektvielfalt des Sonnen- und Weltgottes[353] sowie seiner Wesensgleichheit mit *Osiris*.[354]

TANIS

Der Großteil der für diese Untersuchung relevanten Quellen stammt nachweislich oder vermutbar aus dem thebanischen Raum. Dafür sind einerseits die ungleich höhere Dichte archäologischer Arbeiten und Funde im Vergleich zum übrigen Ägypten, andererseits aber auch die kulturelle und politisch-historische Situation in Ägypten um den Wechsel vom zweiten zum ersten vorchristlichen Jahrtausend verantwortlich. Tanis als zweites politisches Zentrum neben Theben mag nominell gleichberechtigt gewesen sein; doch was dort fehlte, war ein kulturelles Kontinuum,

353 Bspw. NIWINSKI (1987-88:105 Abb. 20, 2000:33 Abb. 11.35 Abb. 13).
354 Bspw. NIWINSKI (1987-88:98 Abb. 10.104 Abb. 18, 2000:29 Abb. 9).

waren Nekropolen mit langer Belegungsdauer, waren Handwerker‚schulen' mit einem eigenen Stil, alteingessene, eine soziale Oberschicht bildende Familien, Tempel mit eigener Theologie, Mythologie und ungebrochener Textproduktion. Selbst wenn die topographischen Rahmenbedingungen für die Archäologie in Tanis dieselben wären wie in Theben, wäre mit Sicherheit ein Missverhältnis hinsichtlich der Fundsituation zu konstatieren.

Umso bedeutender ist der Fund von Bestattungsanlagen von Königen und Prinzen der 21. und 22. Dynastie innerhalb des großen Tempelbezirks. Im Rahmen ihrer Wanddekorationen ist eine Sammlung von Texten erhalten, welche es erlauben, die theologische Situation im libyerzeitlichen Tanis nachzuvollziehen sowie Rückschlüsse auf die Funerärgebräuche zu ziehen. Wie viele andere religiöse Quellen aus dieser Zeit, sind auch diese Texte bislang weder als Corpus noch im Kontext der gesamtägyptischen Situation eingehend analysiert und bewertet worden. Das Textprogramm ist – bei aller quantitativen Beschränktheit – durchaus bemerkenswert: Neben „typisch" königlicher Unterweltsliteratur (‚*Amduat*', ‚Pfortenbuch')[355], wie sie aus etlichen königlichen Grabanlagen des Neuen Reichs überliefert ist, wurden auch Texte in die Wanddekoration aufgenommen, die während des Neuen Reichs nicht-königlichen Bestattungen vorbehalten waren (Totenbuch[356], Sonnenhymnen) und für die in den zeitgenössischen thebanischen Bestattungen das Grabmobiliar als Textträger diente.[357] In ihrem dekorativen Eklektizismus markieren die tanitischen Königsgräber in Zusammenschau mit den architektonischen Neuerungen tatsächlich eine Zäsur gegenüber den aus Theben bekannten Gepflogenheiten (ROULIN 1998:258).

Doch indem man in den tanitischen Gräbern die königlichen Jenseitstexte aufzeichnete, setzte man – sicherlich bewusst – das Brauchtum des Neuen Reichs fort. Im Fall der nicht-königlichen Texte führte man den thebanischen Brauch, Sonnenhymnen auf die Grabwände zu bringen, ebenfalls weiter. Die mobilen Textträger haben in Tanis offenbar eine weitaus geringere Bedeutung als zur selben Zeit in Theben gehabt – funeräre Papyri sind überhaupt keine gefunden worden, und die Ausgestaltung der hölzernen Särge ist weniger text- und darstellungsreich als im Falle der thebanischen Pendants.[358]

Drei Sonnenhymnen haben sich in der Anlage König *Psusennes*' I. an den Wänden erhalten, je eine in seiner eigenen Gruft sowie in denen seines Sohnes, des

355 Diese scheint auch in Tanis nur auf die königlichen Bestattungen beschränkt gewesen zu sein, wie die fragmentarischen Befunde bei *Osorkon* II. und *Scheschonq* III. nahe legen.

356 Ausnahmen in den Bestattungsanlagen *Thutmoses* III. und *Tutanchamuns*.

357 Vgl. zur Dekoration der verschiedenen Kammern im einzelnen MONTET (1947:55-57.73-78, 1951:33-35.65-70.91-93, 1960:57-69) und ROULIN (1998) sowie zusammenfassend FAZZINI (1988:24 f.).

358 Die steinernen Sarkophage, in denen die Holzsärge in Tanis ruhten, tragen im wesentlichen Namen- und Titelreihen sowie einige Formeln, die aber mit dem Corpus der thebanischen Särge nicht zu vergleichen sind.

Prinzen *Anchefenmut*, und des Generals *Wendjebauendjet*. Sie sind nachfolgend in Transkription und Übersetzung zitiert.

23	*(1)dwꜣ{t} Jmnw-Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj*	*Amun-Re-Harachti* anbeten.
	jnḏ-ḥr=k Ḫprj	Sei gegrüßt, *Chepri*,
	(2)ḫpr m- Nww	der aus dem Urozean entstanden ist,
	wꜥ nṯrj jr nṯr.w	einziger Göttlicher, der die Götter erschaffen hat!
	sḥḏ (3)[tꜣ] ⟨m-⟩ pꜣy=k wbn	Der Du bei Deinem Aufgang die Welt erleuchtest,
	nb-stw.t m- ḥr.w-(4)[pꜥ].t	Herr der Strahlen in den Gesichtern der Menschheit,
	ḏj{t} jr.wj n- rḫy.t(5)=sn	der ihren *Rechit*-Leuten[359] Augen gibt.
	ḫꜥj=k ḥr- nḥp ḥr- ꜥ.wj-Tꜣṯnn	Du erscheinst auf der Töpferscheibe, auf den Armen des *Tatenen*,
	(6)msj -tw ḫntj-dꜣ.tjw	der Erste der Unterweltlichen gebiert Dich.
	sqꜣ jtn m- (7)ꜣḫ.t	Der die Sonnenscheibe an den Horizont hebst[360];
	(M)skt.t bkꜣ.tj ḥr- nfrw=k	die *Mesketet*-Barke ist mit Deiner Schönheit schwanger.
	Mꜣꜥ.t (8)ḥnꜥ=k	*Ma'at* ist bei Dir,
	snsn -tw[361] *psḏ.t m- njnj m-*[362] *mꜣꜣ=k*	die Götterneunheit gesellt sich bei Deinem Anblick mit dem *Nini*-Gruß zu Dir;
	(9)(j)ḫ.t nb(.t) pḫr(.w) m- jr.t(j)=k(j)	alle Dinge sind Deinen Augen zugewandt,
	dh⟨n⟩(10)=sn tꜣ ḫft- ḥr=k	sie neigen sich vor Dir zur Erde,
	ḥꜥꜥ n=k ꜥw.t (11)nb(.t) ḥr- mrw	alles Wild in der Wüste jubelt Dir zu,
	ms(n)ḥ sm.w m- [...][363]	die Kräuter wenden sich in (...) (Dir zu) [...]
	Tanis, Grab d. Anchefenmut *(III/3)*	

24	*(1)(j)nḏ-ḥr=k Jmnw-Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj Ḫprj*	Sei gegrüßt, *Amun-Re-Harachti-Chepri*,
	ḫpr m- Nww (2)wꜥ	der aus dem Urozean entstanden ist, als er noch allein war!
	Rꜥw nṯrj jr nṯr.w	Göttliche Sonne, die/ der die Götter gemacht hat,
	sḥḏ tꜣ ⟨m-⟩ pꜣy=f (3)wbn	der bei seinem Erscheinen die Erde erhellt.

359 Ohne auf die Frage nach den diversen sozialen Schichten der ägyptischen Gesellschaft einzugehen, soll konstatiert werden, dass mit der Formulierung *rḫy.t=sn*, die m. W. in der Diskussion (vgl. HELCK 1959, NIBBI 1987, 2000, auch PAVLOVA 1999) bislang nicht berücksichtigt worden ist, ein wichtiger Aspekt zur Klärung des Verhältnisses von *rḫy.t* zur Menschheit insgesamt bzw. v. a. zur ägyptischen Gesamtbevölkerung hinzugewonnen werden kann. Auffällig ist, dass in diesem Text neben den *rḫy.t* keine *ḥnmm.t* genannt werden, wie sonst häufig. Möglicherweise liegt hier eine ideologische Verbindung zwischen der ethnischen Herkunft der Herrscherfamilie und dem ursprünglichen Modell der *rḫy.t* als nicht-ägyptisch Bevölkerungsgruppe zugrunde.

360 Die Probleme, die J. ASSMANN (1999a:142,9 m. Anm.) mit der Interpretation der Form *sqꜣ* als finites Verb hatte, lassen sich leicht ausräumen, indem man sie als aktives Partizip analysiert. Der eulogische Partizipialstil ist zwar in diesem Text nicht bevorzugt verwendet worden, doch spricht das nicht gegen die hier vorgeschlagene Interpretation.

361 Die Schreibung lässt m. E. keine alternative Lesung zu.

362 Ich lese das Graphem nach dem Determinativ als *m* für die Präposition.

363 Die Kolumne endet mit der Zeichengruppe, die ich nicht interpretieren kann.

psḏ=k m- Wsjr nzw ⟨(*ꜥꜣ-ḫpr-Rꜥw-stp-n-Jmnw*)⟩ (4)*wnw.t=f m- dwꜣy.t sḥtp=f* {*tw*} *m- mšrw*	Erleuchte doch den *Osiris* König *Aacheperre-setepenamun* (von) seiner Morgenstunde (an bis zu) seinem Untergehen am Abend.
(5)*prj bꜣ n-Wsjr nzw* (*Pꜣ-sbꜣ-ḫꜥj-n-nʾ.t-mr-Jmnw*) *ḥnꜥ=k* (6)*r- p.t*	Der *Ba* des *Osiris* König *Psusennes*-geliebt-von-*Amun* kommt mit Dir heraus an den Himmel,
wḏ m- Mꜥnḏ.t	in der *Mandjet*-Barke abreisend,
mnj m-[364] *Mskt.t*	in der *Mesketet*-Barke anlandend,
(7)*ḥdb=f*[365] *m- (j)ḫm.w-wrḏ* (8)*m- p.t*	wobei er die ‚Unermüdlichen' am Himmel unterwirft.
Wsjr nzw (*ꜥꜣ-ḫpr-Rꜥw-stp-n-Jmnw*) *ḏd=f*	Der Osiris König Aacheperre-setepenamun spricht:
swꜣ⟨š⟩=j (9)*nb=j r- (n)ḥḥ*	„Ich will meinen Herrn bis in Ewigkeit hochleben lassen."[366]
(j)nḏ-ḥr=k Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj Ḫprj ḫpr-(10)*ḏs=f*	Sei gegrüßt, Re-Harachti-Chepri, Der-selbst-entstanden-ist.
wbn=k m- ꜣḫ.t	Du erscheinst am Horizont
sḥḏ=k m- tꜣ m- stw.t=k	und strahlst mit Deinen Strahlen auf der Erde.
(11)*nṯr.w nb.w m- ḥꜥꜥw*	Alle Götter brechen immer wieder in Jubel aus,
mꜣꜣ=sn m- nzw n-p.t	wenn sie zum König des Himmels blicken.
(12)*dj=k ḥr=k n- Wsjr nzw* (*Pꜣ-sbꜣ-ḫꜥj-n-nʾ.t-mr-Jmnw*) *mꜣꜥ-ḫrw jmꜣḫ*	Wende doch Dein Gesicht zu dem *Osiris* König *Psusennes*-geliebt-von-*Amun*, dem Gerechtfertigten und Seligen.

Tanis, Grab Psusennes' *I. (III/1-2), Text 1*

Diese beiden Sonnenhymnen unterscheiden sich nicht signifikant voneinander, sondern weisen vielmehr auffallende Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer inhaltlichen Struktur auf, die vermuten lassen, dass sie aus derselben Vorlagensammlung stammen oder, was wahrscheinlicher ist, an identischem Ort und nahezu zeitgleich konzipiert wurden.

364 In der seltsamen Schreibung ; ich nehme nicht an, dass das *m*, welches am Ende der Kolumne steht, zum folgenden *Mskt.t* zu ziehen ist, da der Text die Kolumnenumbrüche bei der Wortabtrennung stets berücksichtigt.

365 Für die Zeichenfolge kann ich keine andere Lesung vorschlagen. Die Bedeutung des Verbums könnte sein, dass alles, was während der Barkenfahrt der Sonne unter dem Schiffskiel entlang läuft, „*unterworfen*" ist.

366 Die Entscheidung, die direkte Rede nach dem Gelübde enden zu lassen, beruht auf keiner äußerlichen Evidenz, sondern lediglich auf der Beobachtung, dass es auch auf den privaten Denkmälern bei dem Lob- und Verkündigungsgelübde bleibt, ohne dass ein Anbetungstext folgen würde. Demnach dient hier das Gelübde des verstorbenen Königs möglicherweise als strukturelle, aber nicht als inhaltliche Einleitung des zweiten, kürzeren Hymnenabschnitts, der seinerseits in der Bitte um die Zuwendung im Jenseits gipfelt.

	Psusennes I.		*Anchefenmut*	
		Überschrift	*dwꜣ Jmnw-Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj*	1
1	*jnḏ-ḥr=k Jmnw-Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj Ḫprj*	Anrede	*jnḏ-ḥr=k Ḫprj*	2
2	*ḫpr m- Nww*	Urzeit I:	*ḫpr m- Nww*	3
3	*wꜥ*	Urgott und	*wꜥ nṯrj*	4
4-5	*rꜥw nṯrj jr nṯr.w*	Einzigartigkeit	*jr nṯr.w*	5
6	*sḥḏ tꜣ pꜣy=f wbn*		*sḥḏ tꜣ pꜣy=k wbn*	6
7	... für den König: *psḏ=k m- Wsjr nzw*	Sonnenlicht ...	... für die Menschheit: *nb-stw.t m- ḥr.w-pꜥ.t; jr.tj n- rḫy.t=sn*	7-8
		Urzeit II	*ḫꜥj=k ḥr- nḥp; msj -tw ḫntj-dꜣ.tjw*	9-10
9-10	*wḏ m- Mꜥnḏ.t; mnj m- Mskt.t*	Sonnenlauf: Barken	*Mskt.t bkꜣ.tj ḥr- nfrw=k*	12
11	*ḥdb=f m- jḫm.w-wrḏ*	und Götterkonstellationen	*Mꜣꜥ.t ḥnꜥ=k; snsn -tw psḏ.t*	13-14
13	*swꜣš=j nb=j*	Lobgelübde und Anrede		
14	*jnḏ-ḥr=k Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj Ḫprj*			
18-19	... der Götter: *nṯr.w nb.w m- ḥꜥꜥw*	Lobpreis ...	... der irdischen Schöpfung: *dhn=sn tꜣ ḫft- ḥr=k; ḥꜥꜥ n=k ꜥw.t nb.t*	15-18

Inhaltlicher Aufbau (‚Textplan') der beiden Sonnenhymnen in den Gräbern Königs *Psusennes*' I. und des Prinzen *Anchefenmut* (die Zählung der Zeilen orientiert sich an den vorgelegten Transkriptionen)

Es muss aber noch einmal betont werden, dass der Hymnus im Grab *Psusennes*' I. ein wirklich singuläres Zeugnis für einen Sonnenhymnus in einem Königsgrab, ja für einen königlichen Bestattungskontext überhaupt, darstellt.[367]

Der Jenseitsbezug beider Texte ist zwar erkennbar, aber nicht übermäßig expliziert. *Osiris* als Jenseitsgott wird gar nicht erwähnt; es gibt keine Epitheta, die den Sonnengott mit dem Totengott gleichsetzen; einzig die Bitten zu Beginn und Ende des Hymnus im *Psusennes*-Grab um die Hinwendung zum Verstorbenen sind ein-

367 Mit Ausnahme natürlich gewisser hymnischer Elemente in den verschiedenen königlichen Unterweltstexten.

deutig jenseitsbezogen. Auffällig ist die mehrfache Bezeichnung des Sonnengottes als *Chepri*, des Aspektes derjenigen Sonnenbahnphase, die vom Eintritt in die Unterwelt gewissermaßen am weitesten entfernt ist. Für funeräre Texte ist der Diesseitsbezug der beiden Hymnen stark ausgeprägt; die gegenüber mythischen Aspekten zahlreichen universalistischen Elemente verstärken noch den Eindruck eines nicht-funerären Ursprungs der Texte und des Versuchs, den Verstorbenen besonders lebensnahe, naturalistische Verbindungen zum Sonnengott aufnehmen lassen zu können.

Deutlich wie in wenigen zeitgenössischen thebanischen Texten wird der Objektbezug des Sonnenwirkens vor allem im ersten Hymnus hervorgehoben; die Idee vom Sonnenlicht als Ursprung irdischen Sehvermögens hat eine erneute Zuspitzung erfahren: Das Licht „*gibt*“ überhaupt erst Augen. Der Artenreichtum der irdischen Schöpfung und ihre verschiedenen Regungen werden, wie seit der späten 18. Dynastie möglich, entfaltet und in Beziehung zu ihrem Schöpfer gesetzt. Auch ein individueller Zug ist zumindest im zweiten Hymnus nachvollziehbar und unterstreicht den objektiven Standpunkt des Textes: Über die Bitte um die persönliche Zuwendung im Jenseits hinaus gibt es ein als wörtliche Rede des Königs markiertes Verkündigungsgelübde, das aus die individuelle Religiosität betonenden, nichtköniglichen Texten des späteren Neuen Reichs bestens bekannt ist, aber von einem König ausgesprochen singulär zu sein scheint.[368]

Auch die *creatio prima* findet ihre Erwähnung, indem auf die Entstehung des Sonnengottes aus dem Urozean und die Schaffung der Götterwelt referiert wird. Erstaunlicherweise ist aber hier der Sonnengott nicht ausschließlich der Urgott, sondern ist auch aus anderen Göttern hervorgegangen.[369] Von dieser Paradoxie lässt sich ableiten, dass hier verschiedene Quellen ineinander geflossen sein müssen.

Mit den Erwähnungen der „*Morgenbarke*“ und der „*Abendbarke*“ des Sonnengottes sowie etlicher konstellativer Elemente (*Ma'at*, Götterneunheit, Personifikationen der Zirkumpolarsterne) sind auch Assoziationen zum mythologischen Sonnenlaufmodell gegeben, die sich mit dem Anteil universalistischer Theologumena ungefähr die Waage halten.

Die ausgeprägte Innovationsfreude hinsichtlich des gewählten Vokabulars und der Phraseologie während der 21. Dynastie ist auch an diesen Texten beobachtbar: Die metaphorische Wendung von der „*Schwangerschaft*“ der Sonnenbarke mit der

368 Dass auch das Königtum spätestens in der 19. Dynastie eine individuelle Religiosität und damit eine Unterordnung unter die Götter für sich akzeptierte und propagierte, bezeugen etliche Schriftquellen; vgl. die Belegsammlung bei GRIMAL (1986:473-477).

369 Mit dem *ẖntj-dꜣ.tjw* kann eigentlich nur *Osiris* gemeint sein, der als „*Gebärer*“ des Sonnengottes sonst nicht bekannt ist; dies muss eine Vorgriff auf die spätzeitliche Theologie des *Osiris-Pantokrator* sein, der als Urgott auch die übrigen Götter hervorbrachte. Sollten die Vorläufer dieser Theologie bereits in der 21. Dynastie zu suchen sein? Oder bezieht sich das Epitheton für einmal auf (*Ptah-*)*Tatenen*?

Schönheit des Sonnengottes ist meines Wissens anderweitig nicht bezeugt und bietet eine noch weitergehende Konkretisierung des Bildes der *Erfülltheit*.

25	*(1)jnḏ-ḥr=k Wsjr nb-Ꜣbḏw*	Sei gegrüßt, *Osiris*, Herr von Abydos,
	bjk nṯr[j] (2)sꜢb-šw.t	göttlicher Falke, Buntgefiederter,
	Jwnwy nb-ḥw.t-bꜢ	Heliopolitanischer, Herr des ‚*Ba*-Hauses'!
	wꜤ nṯrj -sw	Einzigartiger, (nur) er ist göttlich;
	ḫntj-(3)[psḏ].t [... ḥ]r.t	Erster der Götterneunheit, [...] Himmel.
	sḥr s.t=f r- ꜤḏꜢ (4)nb	Der seinen Aufenthaltsort von jeglichem Frevler fernhält.
	(J)tm-RꜤw-Ḥrw-Ꜣḫ.tj bjk nṯrj	*Atum-Re-Harachti*, göttlicher Falke,
	ḥkn(5).n MꜢꜤ.t	den *Ma'at* preist.
	ḏꜢj.n=k p.t	Du hast den Himmel durchkreuzt,
	r- jr(.t) ꜤḥꜤw	um die Zeit zu schaffen
	(6)r- sꜤnḫ nṯr.w rmṯ.w	und um Götter und Menschen zu beleben.
	ḥtp=k m- Ꜣḫ.t (7)jmnt.t	Du versinkst am westlichen Horizont
	sḥḏ.n=k dꜢ.t n- jgr.(tjw)	und erhellst sodann die Unterwelt für die Nekropolenbewohner.
	bꜢ.w nṯrj.w (8)fꜢj=sn ḥrj(.t)-tp=sn	Die göttlichen *Bas* erheben ihren Scheitel[370],
	Ꜣḫ.w jbꜢ.w[371]	die *Achs* tanzen,
	(9)jbḥ.w m- nfrw=k	besprengt mit Deiner Schönheit.
	sḏr.w ftft(.w) (10)ḥr- s.t=sn	Die Schlafenden springen von ihrem Platz auf,
	m-ḏr- gmḥ{sw}⟨=sn⟩[372] *(11)wꜢwꜢw n-jtn=k*	sobald sie das Leuchten Deiner Sonnenscheibe wahrnehmen;
	m=k -sw m=k -sw ḫr.w[373] (12)ḥm=k	„Da ist er! Da ist er!", spricht man zu Deiner Majestät;
	stw.t=k t[...] ḥr- rꜢ=sn	Deine Strahlen [...] auf ihren Ausspruch hin.
	(13)ḥḏ-tꜢ rꜢ-Ꜥ=k n-sf	Es wird Morgen an Deiner Position von gestern.
	wbn m- jḥw (14)n-mw.t=k	Der als Gotteskind seiner Mutter aufgeht.[374]

370 Ich folge hier mit Bezugnahme auf *Wb.* III, 141,7-8 sinngemäß der Übersetzung J. ASSMANNs (1999a:143,12); der Übersetzungsvorschlag MONTETs (1951:70) „... *les Ames divines qui portent sur leur tête les Esprits* ..." erscheint wenig plausibel.

371 So meine Interpretation der Zeichengruppe ; auch J. ASSMANN muss ausweislich seiner Übersetzung (1999a:143,13) in diese Richtung gedacht haben. Man könnte auch eine Zugehörigkeit zum vorangehenden *Ꜣḫ.w* annehmen, wobei das fehlerhaft – möglicherweise in Konfusion mit dem folgenden *jbḥ* – stände (so wohl die Deutung durch MONTET: „*les Esprits inondés*").

372 Bei diesem Fehler dachte der Schreiber ganz offensichtlich an die ähnlich lautenden göttlichen *Gemehsu*-Wesen, mit denen er die Verbform *gmḥ=sn* verwechselte.

373 Das dem als direkte Rede wiedergegebenen Ausruf folgende Element lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Nach der wörtlichen Rede ist sowohl das neutrale *ḫr.w* „sagt man" (*Wb.* III,317,15) möglich sowie auch die Präposition *ḫr*, die den Anlasse bzw. den Adressaten der Rede bezeichnen würde. In beiden Fällen liegt eine elliptische Konstruktion vor: Entweder ist eine Präposition vor *ḥm=k* ausgelassen, oder aber das Prädikat des Satzes fehlt. Vielleicht liegt auch ein Auslassungsfehler bzw. eine Hyperkorrektur einer Konstruktion **ḫr.w ḫr- ḥm=k* vor.

374 Laut den in *LGG* V, 95b gegebenen Belegen ist *ḥwn n-mw.t=f* weder ein Epitheton des Sonnengottes noch vor der ptolemäischen Zeit belegt. Doch kann es sich durchaus um eine Anspielung auf das Mythem von der Wiedergeburt der Sonne aus dem Leib der Himmelsgöttin *Nut* handeln, deren Leib gleichzeitig den in seinem Sarg liegenden Verstorbenen umfing. Auch hierin manifestiert sich die Verschmelzung solarer und jenseitiger Elemente.

b3=k nṯrj	Dein *Ba* ist göttlich,
ꜥḥꜥ.t=k m- Jwnw	Deine Grabanlage ist in Heliopolis,
(15)*jw⟨nn⟩=k Šn-qbḥw* ...	Deine Götterwohnung ist der *Schen-Qebehu*[375] ...

Tanis, Grab d. Wendjebauendjet *(III/4)*

Dieser letzte der drei Hymnen unterscheidet sich von den beiden anderen erheblich; seine Ausprägung als *Osiris*-Hymnus, zumindest aber als „Jenseitshymnus", ist erheblich stärker, ein Diesseitsbezug überhaupt nicht erkennbar. Man kann also davon ausgehen, dass dieser Text ein vergleichsweise junges Entstehungsdatum hat und nicht aus dem älteren Götterkult adaptiert, sondern direkt als Funerärtext konzipiert wurde. Bedeutsam ist, dass der Text dennoch ganz eindeutig *Osiris* mit dem Sonnengott identifiziert, dessen Lauf als Nachtsonne durch die Unterwelt beschrieben wird. Dabei ist die eher formelhafte Phraseologie thebanischer Särge und Papyri ersetzt worden durch ausführlichere Formulierungen, die ihrerseits unzweifelhaft auf das Vokabular der Sonnenhymen, auch derjenigen des Totenbuchs, zurückgreifen (*ḏ3j*, *sꜥnḫ*, *sḥḏ*). Wie auch in den beiden Sonnenhymnen finden die dichotomischen Zeitbegriffe *nḥḥ* und *ḏ.t* keine Erwähnung, sondern es wird der Terminus *ꜥḥꜥw* gebraucht. Doch kann es sich hierbei nicht um die „Lebenszeit" des Sonnengottes handeln, aus der heraus die übrigen Zeitdimensionen und -einheiten entstehen, denn nach diesem Text wird durch den Sonnenlauf überhaupt erst *ꜥḥꜥw* geschaffen – in diesem Falle also eher ein abstraktes als ein konkretes Konzept.[376]

Die mit kultischen Institutionen assoziierten und alte, mythische Namen verwendenden Epitheta sowie die Anspielungen an die Auseinandersetzung mit dem „*Sonnenfeind*" verleihen dem Text ein insgesamt eher traditionelles Gepräge. Der das Loben bei Erscheinen des Sonnengottes thematisierende Abschnitt fällt hinsichtlich seiner Phraseologie und Motivik eklatant aus diesem Rahmen. Er ist ganz im Stile der ‚neuen' Sonnentheologie gehalten und bestätigt damit die bereits angestellte Beobachtung, dass Schöpfer- und Sonnenlob auch in stark mythologisch geprägten Texten einen sehr unmythologischen, naturalistischen Charakter besitzen.[377] Die Wendung *sḏr.w ftft.w* erinnert stark an die Hymnen der Amarnazeit; der doppelte Begeisterungsruf *m=k -sw* und weiteres Vokabular wie *jbḥ*, *jb3* und *f3j ḥry.t-tp* erzeugen nicht nur ein höchst lebendiges und stimmungsvolles Bild von der Reaktion der Unterweltsbewohner bei Erscheinen des Sonnengottes, sondern belegen ein weiteres Mal den Phantasiereichtum der Dichter und Theologen, deren

375 Trotz mehrfacher Bezeugungen (vgl. VANDIER 1965:164 und *LGG* VII, 96a) ist das hier geschriebene Toponym weder lokalisiert noch in seiner Bedeutung erklärt. Die Vermutung allerdings, dass es sich um eine Kultanlage im Umfeld von Heliopolis handeln könnte, wird durch die Parallelstellung der beiden Toponyme im *Wendjebauendjet*-Hymnus erhärtet.

376 Nimmt man an, dass sich *ꜥḥꜥw* konkret auf die angerufene Gottheit bezieht und man ein gedanklich oder graphisch ausgefallenes Suffix *=k* ergänzen muss, lässt sich das Problem allerdings leicht lösen.

377 Vgl. pGreenfield LXXV (↗ 22).

Formulierungs- und Innovationsfreude gerade bei diesem Stoff kaum Grenzen gehabt zu haben scheint.

Eingangs dieses Abschnitts sind markante Unterschiede zwischen Theben und Tanis hinsichtlich der Bestattungs- und Dekorationsformen beschrieben worden. Diese Unterschiede müssen auf die Rezeption ideologischer und kultureller Veränderungen zurückzuführen sein.[378] Bemerkenswert an diesen Unterschieden ist, dass trotz einer beobachtbaren Zäsur hinsichtlich formaler Aspekte das vermeintlich höhere Maß an inhaltlicher und ideologischer Kontinuität dort gewahrt blieb, wo ein neues Machtzentrum entstand, während am „alten“[379], „traditionsreichen“ Ort ein abrupter Bruch und Neuanfang stattfand. Diese Tatsache lässt vielleicht den Schluss zu, dass das tanitische Königtum durchaus nicht so ephemer war, wie es nicht nur in der Moderne häufig angenommen, sondern bereits in der zeitgenössischen Rezeption erkennbar wird.[380] Mit der Fortsetzung bedeutender Traditionen und der Fortnahme königlicher Privilegien des Neuen Reichs nach Tanis wurde mithin nicht nur ein Anspruch zementiert, sondern dieser Anspruch wurde von der thebanischen Priesterschaft akzeptiert und respektiert.

Bei allen äußerlichen und sicherlich auch konzeptionellen Unterschieden zwischen den Bestattungsformen in Tanis und Theben lässt sich möglicherweise eine gemeinsame Motivation dahinter erkennen, die über den Schutz vor Beraubungen hinausgeht: das Streben, die in der späteren Ramessidenzeit fortschreitende missbräuchliche Verwendung religiöser Symbole und Texte und magischer Wissenselemente in der dekorativen Ausgestaltung der Grabanlagen[381] zu stoppen.[382] Weder zu den in die senkrechten Felswände getriebenen Grabschächten noch zu den innerhalb der Tempelmauern angelegten Bestattungen hatten profane Grabbesucher länger Zugang und konnten somit das Sakrileg, das geheiligte Wissen zu entweihen, begehen. Doch zeigen die Entwicklungen in der Spätzeit, dass dem Bemühen kein dauerhafter Erfolg beschieden war, sondern die Demotisierung ehemals heiliger

378 Topographische oder andere eher profane Gegebenheiten können jedenfalls nicht ausschlaggebend gewesen sein: Auch in der ‚Königsnekropole‘ von Tanis hätte man Sammelgrüfte anlegen können, und umgekehrt hätte man im thebanischen Westgebirge weiterhin dekorierte Felsgrüfte für Einzelbestattungen aushauen können; ähnlich hat auch NIWINSKI (1989:36) argumentiert.

379 So auch das Fazit von RÖMER (1986:198). Einen vergleichbaren Charakter dürften die *Amun-Re*-Kulte während des ersten Jahrtausends auch in anderen unterägyptischen Zentren (bspw. Mendes: REDFORD 1991/92:12 Anm. 30, 2004:37 f.) gehabt haben, wenngleich das erhaltene Quellenmaterial zu dürftig ist, um verlässliche Aussagen zu machen.

380 Vgl. den ‚Reisebericht des *Wenamun*‘, eine Erzählung aus dem 10. Jahrhhundert v. Chr., in welcher der tanitische König *Nesubanebdjed* (*Smendes*) als Diener und Marionette des thebanischen Gottes *Amun* präsentiert wird. – Die Prägkraft tanitischer Bräuche mag auch darin erkennbar sein, dass auch in Oberägypten, namentlich im Tempelbezirk von Medinet Habu, Bestattungen von Angehörigen des Königshauses innerhalb der Tempelmauern vorgenommen wurden, allerdings wohl erst während der 22. Dynastie.

381 Bspw. TT 3, TT 158; vgl. dazu oben S. 51.

382 Vgl. NIWINSKI (1989:231), der diese Vermutung bzgl. der thebanischen Sammelgrüfte geäußert hat.

Texte zum prägenden kulturellen Merkmal einer ganzen Epoche wurde. Auch der explizite *Wunsch nach Gottesnähe*, wie er die Grabanlagen der Spätzeit prägte, muss bereits für die Libyerzeit als eine mögliche Erklärung für die architektonische Verbindung von Grab und Tempel in Betracht gezogen werden (BOMMAS 2005a).

Für die theologische Situation im Tanis der 21. Dynastie, soweit sie an den besprochenen Texten ablesbar ist, lässt sich festhalten, dass sie nicht fundamental verschieden von der thebanischen Situation gewesen sein kann.[383] Dafür sprechen sowohl die Existenz der hymnischen Texte in den Grabanlagen selbst sowie deren inhaltliches Gefüge. Auch ihnen ist der universale Sonnen- und Lebensgott *Amun-Re* als Adressat gemeinsam, dessen theologische Gleichsetzung mit *Osiris* im funerären Kontext deutlich nachvollziehbar ist. Man meint, gewisse nuancierte Veränderungen gegenüber thebanischen Texten erkennen zu können, doch könnte sich das bei einer Erweiterung der Quellenlage ändern; so finden sich keinerlei Hinweise auf die weltferne Position Gottes, während seine solaren Aspekte eher betont zu sein scheinen. Von größerer Bedeutung sind die bereits aufgeführten formalen Unterschiede.

b. Repräsentation

Wenngleich die privat gestifteten Denkmäler nach dem Ende des Neuen Reichs zahlenmäßig stark zurückgegangen zu sein scheinen – mit großer Sicherheit ein Zeichen der gewandelten Bestattungsbräuche –, sind doch ausreichend Zeugnisse erhalten, die belegen, dass Hymnen auch auf nicht-königlichen Monumenten noch eine bedeutende Rolle spielten. Da die jeweilige Fundsituation der Textträger – in Sonderheit hölzerne oder steinerne Stelen – nicht bekannt ist, lässt sich über den Aufstellungsort kaum eine Aussage machen. Möglicherweise hatten die großformatigen, steinernen Stelen eine repräsentative Funktion im Tempel oder im zugänglichen Teil der Bestattungsanlagen. Die kleinen und in der Ausführung einfacheren Holzstelen, deren Inhalt meist nur aus einer Opferformel oder einer kurzen Anrufung an den Sonnengott besteht, waren eventuell in unmittelbarer Nähe des Leichnams positioniert und hätten dann eher eine kultische denn eine repräsentative Funktion gehabt.

In den Zusammenhang der letzten Gruppe gehört die Leidener Stele eines titellosen *Nebnefer*, die aus stilistischen Gründen nach dem Ende des Neuen Reichs entstanden sein dürfte. Sie bildet den Stifter, der möglicherweise mit einem der zahlreichen in den Graffiti der thebanischen Berge bezeugten Personen namens

383 Bedauerlicherweise ist die Dekoration der Graboberbauten der Oberpriester und Gottesgemahlinnen in Medinet Habu bislang weder veröffentlicht noch untersucht worden, sodass die aus Tanis gewonnenen Erkenntnisse durch diese wichtigen, da strukturell vergleichbaren Parallelen nicht ergänzt werden können.

Nebnefer[384] identisch ist, vor dem vergöttlichten König *Amunhotep* I. ab. An die Gottheit ist ein kurzer Hymnus gerichtet:

26	(1)*jnḏ-ḥr=k pꜣ-nṯr špsj*	Sei gegrüßt, Du erhabener Gott
	(2)*mr(w).tj-nṯr.w*	und Liebling der Götter!
	nṯr (3)*nꜥj*	Gütiger Gott,
	jy n- ꜥš n=f	der zu dem kommt, der ihn ruft,
	hrj-jb (4)*n-*	und dessen Herz zufrieden mit dem ist,
	ntj-pꜣ-dwꜣ=f ...	der ihn anbetet ...
	Stele Leiden F 93/1	

Weder inhaltlich noch phraseologisch unterscheidet sich der Text von entsprechenden Zeugnissen aus der Ramessidenzeit, sondern wirkt, etwa im Vergleich zu den Gebetsgraffiti, sogar eher formelhaft. Gemeinsam mit den Graffiti belegt diese Stele jedoch, dass der individuelle Aspekt des Gottesbildes auch nach dem Neuen Reich nicht nur eine Reminiszenz in den theologischen, aus dem Tempelkontext stammenden Hymnentexten darstellte, sondern „praktiziert" wurde und damit lebendig war. Neben der adorativen Teilfunktion von Stele und Text ist der repräsentative Gesamtcharakter des Denkmals deutlich – *Nebnefer* ist nicht im Betgestus, sondern aufrecht stehend und mit einem Zepter in der linken Hand dargestellt. Damit ist klar, dass die Stele für ein Heiligtum bestimmt war und mithin auch über das Ende des Neuen Reichs hinaus im thebanischen Raum noch Kulte existierten, die besonders der individuellen Religiosität nahe standen. In welcher Beziehung die zitierten Graffiti zu diesen Kulten standen, ist einstweilen noch nicht zu klären.

Eine in mehrfacher Hinsicht bedeutsame Quelle liegt in einem Brüsseler Stelenfragment vor, dessen Text beziehungsweise seine Reste bislang keine gründliche Untersuchung erfahren zu haben scheint.[385] Das aus dem Kunsthandel stammende Stück wird aufgrund ikonographischer und sprachlicher Indizien in die frühere Libyerzeit datiert und könnte ausweislich der prosopographischen Angaben sowie der stilistischen Analyse im thebanischen Raum entstanden sein.[386] Im Bildfeld sind Reste der thebanischen Göttertriade erkennbar, davor anbetend Gemahlin und Sohn des Stelenstifters; der Stifter selbst, der *„Gottesvater"* (*jt-nṯr*) *Amunmose*, scheint nicht dargestellt gewesen zu sein, es sei denn, unter dem Textregister ist ein weiteres Bildfeld zu rekonstruieren. Der in Zeilen angeordnete hymnische Text, der durch keinerlei Überschrift und Einleitung als solcher gekennzeichnet ist, wird in regelmäßigen Abständen von senkrechten Kolumnen in der Art eines Akrostychons

384 Vgl. SPIEGELBERG (1921:#18.48.75.89.278.702). Sowohl die Person des vergöttlichten *Amunhoteps* I. als auch die Nennung *s.t-Mꜣꜥ.t*, des Ortes der „königlichen Baustelle" am thebanischen Westufer also, lassen an Deir el-Medineh als Herkunftsort der Stele keinen Zweifel aufkommen.

385 Diese Einschätzung ist von L. LIMME, Konservator der ägyptischen Abteilung des Musée Royaux d'Art et d'Histoire in Brüssel, bestätigt worden (pers. Mitteilung 31.3.04). – Ein weiteres, kleines Fragment aus Kairo (JE 32755) ist bereits von J. J. CLÈRE (1938) als dazu gehörend identifiziert worden, doch lassen sich weder ein *join* zum Brüsseler Stück herstellen noch verwertbare Informationen aus den Textresten gewinnen.

386 So auch LIMME (1979:36).

geschnitten. Die jeweils an den Schnittpunkten befindlichen Zeichen ergeben in senkrechter Lesung Namen und Titel des verstorbenen Steleninhabers und seiner Familie.[387]

27	(1)*Wsjr ẖnt(j)-jmnt.t*	*Osiris*, Erster-des-Westens,
	wbn m- ꜣẖ.t	der am Horizont erscheint,
	jmꜣ-ḥr nb nfr	Frohgesichtiger, Guter Herr,
	zꜣ sms n-jt Gb	ältester Sohn (seines) Vaters *Geb*,
	nfr-ḥr bnr-mr(w.t)	Schöngesichtiger, Liebreizender;
	mw.t{f} n- dꜣ.t(jw)	Mutter für die Unterweltlichen,
	mn.t-b(n)d.t n- [...]	mit nährender Brust für die [...]
	(2)*jt-nṯr nṯr ẖnt(j)*	‚Gottesvater‘, Erster Gott,
	pꜣ.n=f pꜣw.tjw n- wʿ	denn er hat die Urgötter begonnen, als er allein war,
	qmꜣ-jrw	Schöpfer der Gestalt,
	qmꜣ jrw-Nnw[388] *r- nw=f*	der (auch) die Gestalt der (Ur-)Flut zu ihrer Zeit erschafft;
	Šmʿw Mḥw bʿḥ(.w) n- kꜣ=f	Oberägypten und Unterägypten sind von seinem *Ka* überschwemmt,
	sd(.w) gs.w-pr.w [...]	die Tempel sind gekleidet [...]
	(3)*jmn jmn*	wahrhaftig Verborgener,
	n-rẖ ḥr- ḥr=f	über dessen Gesicht niemand etwas erfahren hat;
	jʿʿ jb(.w)	der die Herzen erfreut,
	mr-nṯr ḥr(j)-sštꜣ	der ‚Gotteskanal‘, Der-über-dem-Geheimnis-ist;
	ḏ.t=f jmj(.t)-ḥw.t-bꜣ n-ḏbꜣ.t(jw) jmj(.w)-ḏbꜣ.t	dessen Leib im ‚*Ba*-Haus‘ der Eingesargten, die in ihrem Schrein sind, ist;
	jʿj=f[389] *tf* [...]	er wäscht die Speier-Gottheit [...]
	(4)*Rʿw pf Tꜣ-ṯnn m- rꜣ-ʿ*	denn e r ist *Re* und *Tatenen* zugleich,
	ẖwj.n=f wn(.w) m- šms=f	er beschützt die, die in seinem Gefolge sind,
	ḏd pꜣ.t=sn -jm n- Jmnw-Rʿw	wobei er ihre Opferbrote an *Amun-Re* austeilt,
	ẖnf n- wʿ nb ḥr- ḥtp=f [...]	und er gibt jedem Einzelnen *Chenef*-Kuchen auf seine Opferplatte [...].
	(5)*nzw n-dꜣ.t*	Der König der Unterwelt,
	pr (ḥr-) ẖrw n- ḥtp.tjw	der auf die Stimme der Opferempfänger herauskommt;
	ẖft- wn=f wnn=f ḥtj.t n-dꜣ.tjw	denn er öffnet die Kehlen der Unterweltlichen

387 Für die vorliegende Untersuchung wird eine vorläufige Bearbeitung des Textes in Transkription und Übersetzung mit knappen Annotationen präsentiert; einige Hinweise verdanke ich A. LOPRIENO. – Eine ausführliche Edition des Textes ist mit freundlicher Genehmigung des Musée Royaux d'Art et d'Histoire geplant.

388 Die Zeichenfolge [Hieroglyphen] zweifelsfrei zu lesen, ist nicht ganz einfach. Der hier vorgeschlagenen Interpretation liegen einige ausnahmslos späte Belege zu Grunde, nach denen *qmꜣ-jrw* u.ä. mehrfach bezeugt ist (nach *LGG* VII, 188b-c). *qmꜣ jrw-Nnw* ist nicht belegt, wohl aber *qmꜣ Nnw* (nach *LGG* VII, 195a-b; zur Schreibung mit [Hieroglyphe] vgl. bereits *Wb.* II, 214 f. sowie bspw. *LGG* III, 546,154) und *jrw wr-Nnw* (nach *LGG* I, 534b). In der Doppelschreibung von Logogramm und Determinativ im zweiten Teil der Zeichengruppierung könnte sich ein graphisches Spiel als Reflex der Wortfolge *qmꜣ jrw qmꜣ jrw* verbergen.

389 Der Sinn dieser Aussage bleibt unklar, doch kann es zur Lesung *jʿj* der Graphie [Hieroglyphen] keine Alternative geben (vgl. die Belege *LGG* I, 133c).

srq=f ḏbꜣ.tjw	und lässt die Eingesargten atmen;
nzw jr (m-) ḥmw[390]	der König, der geschickt handelt,
ꜣḫ-sḏfꜣ [...]	klug im Ernähren [...]
(6)*twt.w-nṯr.w ꜥnḫ.w m- ḥsb šms=sn r- ꜥꜣ.wj=f(j) wꜥ nb ḥr- wnw.t=f*	Die Götterbilder und die Sterne in seiner Verehrerschaft folgen zu seinem Tor, jeder Einzelne zu seiner Stunde;
[...] *(j)ḫ.t-nṯr.w*	[er schafft *o.ä.*] die Versorgung der Götter,
pḫr.n=f msq(.t) n- whm	wenn er das *Mesqet*-Land durchstreift hat;
qj=f [...]	sein Bild [...]
(7)*p.t ẖr=f m- sꜣḥ(.t)-zꜣ m-sꜣ- bꜣk.t-nṯr*	Der Himmel ist unter ihm, in Schutz, hinter den Abgaben der Götter;
Rꜥw p.t m- šms=f	Sonne und Himmel sind in seinem Gefolge;
nkk ḥrj-ḫnr[391] [...]	Beischläfer und Oberster seines Harims [...],
stj ḥz(.t)-nfr.t	Begatter der Löblich-Schönen (Frauen);
tfnn n- [...]	der sich an [...] erfreut [...],
(8)[...] *ẖnm jdr.t*[392] *m- jṯz*	der sich als Kopulierender[393] zu den Kuhherden gesellt;
wr-mrw.t	Liebevoller,
fqꜣ bw-nb.w {n-} ⟨m-⟩ pꜣ-mꜣꜣ=f[394]	der jedermann mit seinem Anblick beschenkt,
ꜥnḫ ḥr nb [...]	sodass jedes Gesicht leben kann [...]
Stele Brüssel E. 6823	

Der Text ist keinesfalls einfach zu lesen und zu verstehen. Des öfteren sind graphische Eigentümlichkeiten wie fehlende Determinierungen und Komplementierungen festzustellen, sodass etliche Logogramme nicht eindeutig interpretierbar sind. Zudem benutzt der Text eine Phraseologie, für die es über weite Strecken keine bekannten Parallelen gibt, was das Verständnis einiger Passagen ebenfalls erschwert. Doch trotz der erheblichen Textlücken und der graphischen und grammatischen Schwierigkeiten lässt sich der Charakter dieses Hymnus recht gut einschätzen. Anders als die Darstellung im Bildfeld nahelegen würde, ist der Hymnus an *Osiris* adressiert; er ist zu Beginn namentlich genannt, im folgenden findet sich eine Fülle von Epitheta, die eindeutig auf die Verbindung zu Jenseitsgott und Totenreich hinweisen. Allerdings lässt bereits die Darstellung *Amun*s und seiner Familie unzweifelhaft erkennen, dass nicht primär der Herrscher des Totenreichs, sondern der Weltgott *Amun-Re-Osiris*, die Repräsentations- und Herrschergestalt der nicht mehr zu trennenden Daseinsbereiche Diesseits und Jenseits, angesprochen ist. Folgerichtig enthält der Text neben den osirianischen Epitheta auch etliche Beinamen

390 Vgl. *Wb.* III,82,15.

391 *LGG* VI, 16a.699b haben die Bearbeiter die Gruppe „*ḥry-jdwt*“ gelesen, doch ist eine plausible Erklärung dafür nicht erkennbar.

392 Die Schreibung ist offenbar nur noch einmal in Esna belegt (vgl. SAUNERON 1968:226,13), doch nach *Wb.* I, 154,12 als Abkürzung durchaus vorstellbar; eine andere Interpretation ist m. E. nicht möglich.

393 Vgl. dazu WILSON (1997:126); es handelt bei dem Substantiv offenbar um eine späte Ableitung von der Wurzel *ṯz* „*binden*“ mit der hier gegebenen Bedeutung.

394 Möglich wäre auch eine Lesung *fqꜣ bw-nb.w n⟨tj⟩-pꜣ-mꜣꜣ=f* „*der jedermann, der ihn sieht, beschenkt*“. Auffällig ist in jedem Fall die in diesem Kontext einmalige Verwendung der Wurzel *fqꜣ* zur Umschreibung hingebungsvollen Wirkens Gottes.

des Sonnengottes und implizite wie explizite Anspielungen auf dessen Wirksamkeit als Schöpfer- und Lebensgott. Anders als in den kontemporären Quellen aus dem unmittelbaren Umfeld des Tempels und seines Kults, die auch unter funerären Aspekten zu betrachten sind, werden in den privaten Denkmälern, wie schon in der 18. und 19. Dynastie, die solaren Elemente Gottes mit denen der jenseitsbezogenen Machtbefugnisse des *Osiris* in der Gestalt des omnipotenten, universalen Weltgottes verschmolzen – er ist „Re *und* Tatenen *zugleich*", wie der Text zu Beginn der vierten Zeile bestätigt.[395]

Mit dem Verweis auf die Primärstellung gegenüber den Urgöttern ist die Beziehung zur Weltschöpfung hergestellt. Vielfältig und teilweise sehr subtil – sofern der Text korrekt interpretiert ist – sind die Identifikationen Gottes als Lebensspender und -erhalter: Er sorgt für die Nilüberschwemmung und den Überfluss an Nahrungsmitteln für Menschen wie Götter, ja sogar für die Verstorbenen, für die er wie eine nährende Mutter ist und denen er die notwendige Atemluft verschafft. Auch die sexuell konnotierten Phrasen im Zusammenhang mit den „*schönen Frauen*" und den „*Kuhherden*" können wohl als Sinnbilder von Zeugungskraft und damit von Fruchtbarkeit verstanden werden. Die letzte lesbare Aussage schließlich erinnert mit ihrer Phraseologie stark an die Sonnentheologie der späteren 18. Dynastie.

Gottes Unnahbarkeit und Transzendenz sind durch das doppelte Verborgensein und den Umstand, dass niemand sein Antlitz kenne, versinnbildlicht. Auf sein Königtum wird in den erhaltenen Passagen nur kurz verwiesen, indem er schlicht als *nzw* tituliert wird. Wenngleich nicht immer klar ist, wer zum „*Gefolge*" der Gottheit zu zählen ist, könnte sich deren Bewahrung durchaus als Anspielung auf die göttliche Hinwendung zum Folgsamen und Gottwohlgefälligen deuten lassen.

Im Hymnus des Brüsseler Fragments beziehungsweise in den erhaltenen Passagen ist vom Schöpferlob und dem Dank der Geschöpfe für Gottes Wohltaten gar nichts erwähnt. Wenngleich also dieser Stoff etwas unterrepräsentiert zu sein scheint, so bietet doch eine kurze Anrufung an den Sonnengott auf einer Kairener Totenstele eine interessante Passage:

395 Vgl. auch pBerlin 3050 IX,4: *Rꜥw pw qmꜣ wnn.t Tꜣ-ṯnn sꜥnḫ rḫy.t* „*Es ist* Re, *der das Seiende geschaffen hat, und* Tatenen, *der die* Rechit-*Menschen mit Leben beschenkt.*" Die Repräsentation des schöpferischen Sonnengottes als und seine Gleichsetzung mit *Ptah-Tatenen* scheint während der Ramessidenzeit aufgekommen zu sein (vgl. pLeiden I,350 III,24.IV,2.14).

28	*(1)jꜣw n=k Rꜥw*	Lobpreis für Dich, *Re*,
	wsr-wsrw.t[396] *m- jr(.w)=k*	groß an Macht in Deinen Gestalten;
	(2)stw.t=k sꜣẖ(.w) qmꜣ.w=k ...	Deine Strahlen verherrlichen Deine Schöpfung ...
	Stele Kairo TN 1/12/15/2	

Zwar lässt sich die Verbalwurzel *sꜣẖ* nicht ohne Weiteres mit „*loben*", „*preisen*" oder „*rühmen*" übersetzen, sondern ist etwa ein „*In-ein-Strahlen-Versetzen*" und entspricht einem „*Verherrlichen*" oder „*Verklären*": Indem die Sonnenstrahlen die irdischen Geschöpfe erreichen und sie mit einem strahlenden, hellen Licht umgeben, „*verklärt*" die Schöpfung gewissermaßen ihren Schöpfer. In diesem Zustand des Verklärtseins – nach Ausweis des Bedeutungsumfanges von *sꜣẖ* ist diese Lesart wohl zulässig – reflektiert die Schöpfung Pracht und Größe des Schöpfers. Man kann vielleicht sogar annehmen, dass diese Form des Lobes von den Ägyptern als die unmittelbarste, da eben von der Sprache und ihren Äußerungen unabhängig, betrachtet wurde.

Der Brüsseler Text muss – bei allen ungeklärten Einzelfragen – als besonders eindrückliches Zeugnis seiner Zeit betrachtet werden. In ihm ist der Versuch, lang bekannte und bewährte Theologumena in eine moderne, zeitgemäße Form zu bringen, überaus greifbar. Verschiedene graphische Besonderheiten ebenso wie die phraseologischen Neuschöpfungen und die kunstvollen Verknüpfungen der verschiedenen göttlichen Aspekte bezeugen den ausgeprägten Willen und das Vermögen jener Zeit zu produktiver Innovation. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass hier ein längerer theologischer Hymnus auf einem eindeutig privaten Denkmal zu privaten Zwecken aufgezeichnet ist. Ob es sich dabei um eine ähnliche Ausnahmeerscheinung wie im Neuen Reich handelt[397], ermöglicht durch den Priesterrang des Inhabers, oder ob sich hier bereits die aus der Spätzeit bekannte „Privatisierung" sakraler, nicht-öffentlicher Texte abzeichnet, ist aufgrund der dünnen Materialbasis vorerst nicht zu entscheiden.

4.3 ZUSAMMENFASSUNG

Die präsentierten Textzeugnisse machen einerseits deutlich, dass nach der 20. Dynastie an die Theologie des Weltgottes *Amun-Re*, wie sie das späte Neue Reich geprägt hatte, angeknüpft wurde. Das gilt, wenngleich in unterschiedlichen Ausprä-

396 Ich habe die Zeichengruppe als *wsr-wsrw.t* interpretiert. Zwar ist demnach die Schreibung des Substantivs *wsrw.t* ungewöhnlich, erheblich ungewöhnlicher wäre es aber noch, in der ganzen Gruppe schlicht eine Schreibung für das Adjektivalverb *wsr* zu sehen, wie es die Übersetzung von ZAYED (1968:160) vorauszusetzen scheint. – In *LGG* II, 572c ist ein Epitheton *wsr-wsr.w* „*Der Mächtige der Mächtigen*" eingetragen. Doch sehe ich in diesem Fall keine Veranlassung, das finale *t* zu streichen, und ziehe die hier vorgeschlagene Übersetzung – insbesondere angesichts der Erweiterung *m- jr.w=k* – vor.

397 Vgl. dazu oben S. 51 m. Anm. 148.

gungen, sowohl für Theben wie für Tanis. Die Tendenz der Anikonisierung und gleichzeitig verstärkten Transzendierung Gottes scheint sich fortgesetzt zu haben; man verzichtete in den Texten weitgehend auf alle konstellativen Verschränkungen beziehungsweise reduzierte diese auf ein Minimum an – offenbar notwendigen – Anspielungen. Doch andererseits, und hierin manifestiert sich etwas Neuartiges, war das theologische Bestreben nun allzu offensichtlich in ein politisches eingemündet, zumindest aber liefen beide Motivationen nebeneinander her. Der Götterkönig *Amun-Re* nahm mehr und mehr die Züge eines G o t t - K ö n i g s an und füllte gemeinsam mit seinen irdischen Statthaltern, den Hohepriestern und den ‚Gottesgemahlinnen' in Theben, das Machtvakuum, welches der Zusammenbruch der 20. Dynastie, die folgende politische Dezentralisierung und die offenbar mangelhafte Autorität der Herrscherdynastie von Tanis hatten entstehen lassen.

So konnte sich ein Gottesbild entwickeln, welches in das Zentrum nicht nur des theologischen, sondern auch des politischen Diskurses rückte, und das *Amun-Re* in seiner thebanischen Manifestation eine umfassende Stellung im religiösen wie politischen Bewusstsein wie nie zuvor einräumte. Auch die individuelle Religiosität erreichte eine bislang nicht bekannte Dimension, gleichsam sämtliche Lebensbereiche scheinen der Macht und dem Wirken Gottes unterstellt gewesen zu sein, man konnte nichts mehr dem Zufall überlassen.[398] Die Zeugnisse individueller Religiosität aus der 19. und 20. Dynastie enthalten vor allem Reaktionen auf bereits erlebte göttliche Machterweise in Notsituationen und Bitten um Bewahrung in beziehungsweise Errettung aus denselben. Die Quellen der 21. Dynastie hingegen lassen erkennen, dass man sich nun mehr und mehr bereits v o r Eintreten der verschiedenen Ereignisse an Gott wandte und ihn um seine Hilfe oder seine Entscheidung bat.

Wie weitreichend die Folgen der neuen Weltanschauung möglicherweise gewesen sein können, hat K. JANSEN-WINKELN (1995a) dargelegt; demnach seien die Umbettungen der königlichen Begräbnisse staatlich initiiert und gelenkt – und wiederum durch Orakel bestätigt – sowie ihre Leerräumung ideologisch legitimiert gewesen: *Amun-Re* war der eigentliche König, gegenüber den verstorbenen (menschlichen) Königen hatte man eine veränderte Haltung eingenommen.

Trotz seiner extremen Weltentrücktheit war *Amun-Re*s Einfluss auf die Politik des Landes und das Geschick des Einzelnen also allgegenwärtig. K. KOCH (1993:425) hat – wohl in Anlehnung an ein Diktum Ed. MEYERs (1928:510) – über diese Zeit geurteilt: „*Einem Monotheismus war der ägyptische Geist selten so nahe wie in dieser Epoche.*" Doch sich diesem Urteil anzuschließen, fällt nach Lektüre der Quellen überaus schwer; *Amun-Re*s vorrangige Stellung im Himmel wie auf Erden ist zwar unbestritten, doch ist viel häufiger als in der 18. Dynastie beispielsweise von „*allen Göttern*" die Rede, und *Amun-Re* wird mit anderen Gottheiten

398 Vgl. dazu ausführlich CABROL (2001:731-756). Vermutlich handelt es sich gar nicht um eine geänderte Grundhaltung, sondern – ähnlich wie zuvor in der Ramessidenzeit – um veränderte Ausdrucksformen. Doch d a s s diese Änderungen überhaupt möglich waren, impliziert wiederum Wandlungen der Grundeinstellung.

gleichgesetzt. Auch die Baumaßnahmen insbesondere am *Chons*-Tempel in Karnak belegen, dass man weit davon entfernt war, einen „*Monotheismus*" zu propagieren oder gar zu leben. A. NIWINSKI (1987-88:105 f., 2000:28) hat diesem Befund ebenfalls Rechnung gertragen und den Begriff dahingehend eingeschränkt, als dass er von einem „*polymorphic monotheism*" gesprochen hat. Dieser habe sich vom Pantheismus[399] der Ramessidenzeit dadurch unterschieden, dass in den Texten weniger konkret *Amun-Re* als vielmehr „*more general and abstract*" der „*Große Gott*" (*nṯr ꜥ3*) angesprochen gewesen sei. Diese Abstrahierung würde sich zwar mit der an den besprochenen Texten beobachteten Tendenz der weiteren Universalisierung und Transzendierung Gottes, die faktisch dieser Abstrahierung gleichkommt, decken. Doch lassen zumindest die Hymnen aus den verschiedenen Kontexten NIWINSKIs Beobachtung als nicht zutreffend erscheinen, denn in den allermeisten Fällen sind die adressierten Gottheiten sehr wohl mit ihren Namen und kultisch relevanten Epitheta bezeichnet.

Da der Großteil der zur Verfügung stehenden Schriftquellen, der Großteil auch des hier ausgewerteten Materials, aus dem thebanischen Raum stammt, ist die stillschweigende Verallgemeinerung auf gesamtägyptische Verhältnisse kaum zulässig. Es wäre interessant, ja notwendig, über zeitgleiche theologische Strömungen in Unterägypten, außerhalb des thebanischen Einflussbereichs, zu erfahren. Die wenigen Texte, die aus den Königsgräbern von Tanis erhalten sind, lassen allerdings tatsächlich die Vermutung gerechtfertigt erscheinen, dass die religiösen Vorstellungen dort kaum unterschiedlich gewesen sein dürften. Auch der Fund der *Amun*-Statuette in Elephantine mit einem Sonnenhymnus darauf (⇗ 1) lässt sich wohl als Indiz für die landesweite Gültigkeit des thebanisch geprägten solaren Universalismus anführen.[400]

399 Um eine Explosion neu eingeführter religionsphänomenologischer Begriffe zu vermeiden und nicht auch noch von „pantheisierenden Tendenzen" o.ä. sprechen zu müssen, soll die Bezeichnung *Pantheismus* beibehalten und – eingedenk der HORNUNG'schen Einwände (1973:116 f.) – eine ägyptische „Ausprägung" desselben impliziert werden.

400 Auch die Zeugnisse individueller Religiosität an verschiedenen Orten außerhalb Thebens bereits aus dem Neuen Reich (SADEK 1987:11-44) belegen eine landesweite Gültigkeit und Verbreitung des universalen Gottesbildes zu einem recht frühen Zeitpunkt.

5. Die spätere Libyerzeit

Der historische Einschnitt zwischen der früheren und späteren Libyerzeit ist markiert durch die Thronbesteigung *Scheschonq*s I. und die damit verbundene Konzentrierung der Macht in Tanis, den Beginn der 22. Dynastie also. Die familiären Bindungen und die generell sicherlich nicht als schlecht zu bezeichnenden Beziehungen zwischen dem tanitischen und dem thebanischen Zentrum während der 21. Dynastie[401] hatten offenbar dauerhaft keine erfolgreiche Politik zugelassen, sodass vielleicht die Thronbesteigung *Psusennes*' II. (959-945 v. Chr.) in Tanis, der zuvor und gleichzeitig Hoherpriester in Theben gewesen war, noch den Versuch dargestellt hatte, die Kräfte wieder zu bündeln. Der Mangel an Quellen, die sich mit diesem Herrscher in Verbindung bringen lassen (SCHNEIDER 1994:204), lässt vermuten, dass ihm und seiner Familie bereits die politische Unterstützung fehlte und sein Machtanspruch auf Unterägypten nur nomineller Natur war, während dort bereits die wesentlich einflussreichere Familie *Scheschonq*s agierte. Feindseligkeiten oder kriegerische Auseinandersetzungen sind allerdings nicht bekannt; offenbar wurde *Psusennes*' Regierung anerkannt und toleriert[402], und *Scheschonq* übernahm die Kontrolle über ganz Ägypten offiziell erst nach dessen Tod. Gestützt wird der Eindruck einer friedlichen Regierungsübernahme möglicherweise durch die Tatsache, dass die Tochter *Psusennes*', *Ma'atkare*, in das neue Herrscherhaus verheiratet wurde.[403]

Während das Kontinuum libyscher Kultur, wie sie bereits für die 21. Dynastie prägend war, wohl nicht wesentlich beeinträchtigt wurde, etablierte das neue Herrscherhaus doch etliche politische Veränderungen, die ihrerseits gewisse Folgewirkungen hatten. Mit dem Vorzug von Tanis vor Bubastis, dem Stammsitz der neuen Herrscherfamilie, als Hauptstadt wurde ein bewusstes Zeichen der Anbindung und Fortführung von bestehenden Verhältnissen gesetzt. Gleichzeitig wurde die politische Macht der thebanischen Priesterschaften, die während der 21. Dynastie *de facto* einen von Tanis unabhängigen oberägyptischen Staat unter Leitung der Oberpriester des *Amun*-Tempels führten, massiv beschnitten und kontrolliert, indem ab sofort ein Königssohn – nicht selten der künftige Throninhaber – als Hoherpriester

401 Die von SCHIPPER (2005:160) angeführten Maßnahmen seitens der thebanischen und tanitischen Zentren erscheinen nicht dazu angetan anzunehmen, *„daß man eher gegen- als miteinander arbeitete“*. Insbesondere der Ausbau von Festungen in Mittelägypten sollte nicht zwangsläufig als „Grenzziehung“ zwischen zwei rivalisierenden Einflussbereichen interpretiert werden (die zuletzt von SCHIPPER 2005:320 f. referierten Fakten für diese Grenzziehung sind durchaus nicht zwingend).

402 Dies ist auch Einschätzung O'CONNORs (1983:235), vgl. auch die Analyse bei SCHIPPER (2005:309 f.).

403 Als Kandidaten für die Hochzeit kommen die Prinzen *Osorkon*, Sohn *Scheschonq*s I. und dessen Nachfolger auf dem Thron, oder sein Sohn *Scheschonq*, in Frage (REDFORD 1993:299 und SCHIPPER 2005:310).

eingesetzt wurde, dem neben der Aufsicht über Kult und Tempelverwaltung der militärische Oberbefehl über den Süden oblag.[404]

Von nun an wurden in Theben wieder alle Entscheidungen nicht nur im Namen, sondern auch im Sinn des im Delta residierenden Königs getroffen. Einerseits zur Verstärkung der Machtposition in Theben, andererseits vielleicht auch als Kontrollinstanz wurde das Amt der ‚Gottesgemahlin des *Amun*' (*dwꜣ.t-nṯr*) in seiner Bedeutung aufgewertet, mit neuen Kompetenzen versehen und ebenfalls mit einer Angehörigen des Königshauses besetzt. Die ursprüngliche Absicht des bubastidischen Königshauses aber, die Verhältnisse gerade in Theben kontrollieren zu können, muss mittelfristig als gescheitert betrachtet werden; es gelang der Zentralregierung nicht, die regionalen Einzelinteressen der Staatsräson unterzuordnen und den Ansätzen zur Bildung von feudalen Strukturen, einem kennzeichnenden Merkmal libyscher Kultur, entscheidend entgegenzuwirken. So zerfiel bereits während der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts, beschleunigt durch Rivalitäten innerhalb der Königsfamilie, die Zentralgewalt augenscheinlich. Zunächst in Theben, dann auch in verschiedenen weiteren lokalen Zentren (Assiut, Saïs, Leontopolis, Herakleopolis) wurde den jeweiligen Machthabern der Königstitel übertragen, und das Niltal war in eine Reihe von Splitterstaaten und unabhängigen Fürstentümern, die sich teilweise untereinander bekriegten, zerfallen.[405] Die offizielle Zählung als 23. und 24. Dynastie wird der Komplexität der politischen Realität jener Zeit nicht gerecht.[406]

Das offensichtliche, selbstbewusste Zur-Schau-Tragen der nicht-ägyptischen Abstammung der neuen Herrscherschicht (JANSEN-WINKELN 2000:7-9) steht in faszinierendem Gegensatz zu der ebenso offensichtlichen Orientierung an ramessidischen Traditionen im Bereich von Königtum und königlicher Ideologie bis hin zur Ikonographie von Königsdarstellungen. Die königlichen Titulaturen unterschieden sich teils nur marginal von denen der ramessidischen Herrscher (BONHÊME 1987:95-109), und mit ehrgeizigen Bauprogrammen in ganz Ägypten, deren Volumen und Umfang die dokumentierbaren Maßnahmen der 21. Dynastie um ein Vielfaches übertreffen, versuchte man, an das Denkmälerschaffen vergangener Jahrhunderte anzuknüpfen. Für viele Bereiche des kulturellen Gepräges jener Zeit lässt sich eine starke Orientierung an Formen des Neuen Reichs, sowohl der 18. als auch der 19. Dynastie, erkennen.[407] Im Streben nach kultureller Eigenständigkeit konnte

404 Vgl. den materialreichen und grundsätzlich noch gültigen Überblick über die Verhältnisse in Theben während der 22. und 23. Dynastie bei KEES (1953:172-262, 1964:83-155); ferner BIERBRIER (1975:51-101).

405 Ob diese politische Zergliederung Ägyptens Folge des feudalistisch geprägten libyschen Staatsverständnisses war, während der Einheitsstaat als gewissermaßen atypisch empfunden wurde, ist von K. JANSEN-WINKELN (1999a) erörtert worden.

406 Vgl. die Entfaltung der chronologischen und prosopographischen Daten bei KITCHEN (1986:85-147.187-239.287-377), ferner die konzise Übersicht bei TAYLOR (2000:338-352).

407 Vgl. MYSLIWIEC (1991), LEAHY (1992), dazu BAINES (1996:379 f. m. Anm. 137); auch Stele Louvre IM 3036 (24. Dyn.; MALININE et al. 1968:93 f., #117.Tf. 33, dazu WILDUNG 1969:76 f.);

man den Zwang, sich über die Vergangenheit zu definieren und zu legitimieren, offensichtlich nicht abschütteln.

Mit der Regierungsübernahme des Hauses der Scheschonqiden und der erneuten Zentralisierung der Macht in der neuen Hauptstadt Bubastis hatte sich *Amun-Re*s Rolle als irdischer Herrscher, die nach dem Ende des Neuen Reichs und mit dem empfundenen Machtvakuum so bedeutsam gewesen war, gewissermaßen erledigt. Auch als sich im achten Jahrhundert die Zentralgewalt auflöste und die landesweite Situation wohl noch erheblich desperater war als zur Zeit der 21. Dynastie, wurde *Amun-Re* nicht wieder die Rolle des Landesherrschers übertragen. Stattdessen waren es seine Stellvertreter, zunächst noch die Hohepriester, dann die ‚Gottesgemahlinnen' in Theben, welche die Macht auf sich zu vereinen suchten.[408] Somit behielt die alte Kulthauptstadt Theben ein beträchtliches – vor allem in wirtschaftlicher und militärischer Hinsicht bedeutendes – Machtpotenzial; weshalb sonst auch hätte man die wichtigsten Ämter dort mit Angehörigen der Königsfamilie besetzen sollen? Aus den – freilich nur in geringer Zahl überlieferten – offiziellen, politischen Schriftdokumenten aber verschwanden die Hymnen an den Weltgott, wie sie etwa die ‚Verbanntenstele' (⇗ 2) aufweist, wieder. Stattdessen erlauben aus liturgischen Zusammenhängen stammende Texte einmalige Einsichten in das thebanische Kultgeschehen. Darüber hinaus entdeckten jetzt die Privatleute den transzendenten Gott als ihren persönlichen Patron. Die individuelle Religiosität, die sich während des Neuen Reichs stets eher abseitig und scheinbar unorganisiert und nicht institutionalisiert artikuliert hatte und deren typische Zeugnisse gegen Ende der Ramessidenzeit nahezu ganz verschwunden waren, dokumentierte sich nun plötzlich selbstbewusst und in neuem Kleid. Auf repräsentativen Statuen, aufgestellt in den öffentlichen und halböffentlichen Bereichen der Tempel[409], berichteten Priester und Beamte in autobiographischen Texten über ihr Leben und versäumten dabei nicht, eigenes Vermögen, aber auch Gunst und Gnade Gottes, um deretwillen sie lebten und

STEINDORFF (1939:33) zur Wiederaufnahme der Würfelhockerstatuen in das Repertoire der Rundbilder; JANSEN-WINKELN (1999a:13.16 f.) zur Orientierung an älterer Literatur während der Libyerzeit.

408 Möglicherweise scheuten sich die Theologen tatsächlich, angesichts der zeitgenössischen sozialen und politischen Missverhältnisse in Ägypten diese Zustände als unter der unmittelbaren Aufsicht des verborgenen Sonnengottes stehend auszugeben. Stattdessen wurde nun der „Ma'at *des* Re" – seiner Tochter – eine zentrale Stellung eingeräumt; sie hatte die streitenden Brüder *Horus* und *Seth* zu versöhnen, für die Götteropfer zu sorgen und den König ewig leben zu lassen (vgl. pBerlin 3055 XX-XXV, ⇘ 42) – Aufgaben, die einst vom irdischen König auf den König der Götter übergegangen waren und die dieser nun seinerseits „weitervererbte". Während also zu Zeiten des Neuen Reichs und noch davor der König bzw. die Götter *Ma'at*-gerecht handeln mussten, um den Bestand der Lebenswelt zu sichern, übernimmt *Ma'at* diesen Auftrag nun gewissermaßen selbst.

409 Der Umstand, dass der Großteil der erhaltenen Denkmäler aus der riesigen ‚Cachette' im Hof zwischen dem VII. und VIII. Pylon in Karnak stammt, lässt den Schluss zu, dass sie im Tempelbereich aufgestellt waren und weniger im Bestattungskontext Verwendung fanden, wie es im Neuen Reich vermehrt der Fall gewesen war.

schafften, zu erwähnen. Für die Komposition dieser Texte wurde ganz offensichtlich auf den hymnischen Diskurs rekurriert, wie etliche Formulierungen bezeugen.

5.1 TEMPELKONTEXT

Die veränderte gesamtpolitische Situation in der späteren Libyerzeit ab der 22. Dynastie hatte auf die Tempel und ihre Kulte offenbar keinen negativen Einfluss. Auch dieser Umstand kann als Zeichen des *kulturellen Kontinuums* von der 21. zur 22. Dynastie gewertet werden – andernfalls hätte man bei einem politischen Neuanfang, noch dazu mit libyscher Prägung, mit Maßnahmen rechnen müssen, welche die religiösen und kultischen Bereiche hätten beschneiden können. Nicht unerhebliche Baumaßnahmen an verschiedenen Heiligtümern des Landes und auf Dutzenden Denkmälern überlieferte Namen und Titel verschiedenster Priester und Tempelbeamter legen jedoch Zeugnis für ein funktionierendes und intaktes Kultgeschehen vornehmlich in Theben und im Delta ab. Insbesondere mit den in Berlin erhaltenen Handschriften stehen zusätzlich textuelle Quellen zur Verfügung, die Einblicke in den kultischen Alltag wie für keine andere Epoche ägyptischer Geschichte geben.

a. Kult

Obgleich über den Fundkontext des Berliner Hymnencorpus – eine Sammlung mehrerer Dutzend Einzeltexte in sechs verschiedenen Manuskripten – keinerlei Informationen erhalten sind, kann doch kein Zweifel bestehen, dass diese Handschriften dem Tempelkontext zuzuordnen sind. Was die Texte an Informationen für das moderne Wissen über die thebanischen Götterkulte und darin enthaltenen liturgischen und rituellen Vorgänge bereit halten, ist – soviel kann man wohl sagen – bis zum heutigen Tag nicht vollumfänglich erkannt worden. Anders ist es wohl kaum zu erklären, dass die Texte noch immer nicht vollständig übersetzt und philologisch bearbeitet, geschweige denn einer inhaltlichen und religionshistorischen Analyse unterzogen und in einen weiteren kulturgeschichtlichen Rahmen gestellt worden sind.[410] Dieser Mangel kann im vorliegenden Projekt unmöglich kompensiert werden, es werden nur einzelne Aspekt herausgegriffen und kommentiert sowie punktuell der Versuch unternommen, Zusammenhänge herzustellen.

Die Datierung der Handschriften in die 22. Dynastie ist sowohl aus paläographischen Gründen sowie durch eine Aktennotiz auf dem Verso von Papyrus Berlin 3048, die das 14. Regierungsjahr eines Königs *Takelot*[411] nennt, unbestritten. Die zweimalige Nennung der Namen König *Ramses*' IX.[412] sowie einige parallele Pas-

410 Selbst die mit Abstand jüngste und vollständigste Bearbeitung einer der Handschriften, des pBerlin 3049, durch S. A. GÜLDEN (2001), geht über vergleichsweise knappe Bemerkungen zum Gehalt der Einzeltexte nicht hinaus (vgl. auch das Urteil bei BOMMAS 2005b:388).

411 In Frage kommen *Takelot* I. (889-874 v. Chr.) oder *Takelot* II. (850-825 v. Chr.); vgl. SCHNEIDER (1994:283 f.).

412 3048 I,2.4-5.XII,6.

sagen in sicher ramessidenzeitlichen Quellen[413] haben schnell dazu geführt, die Abfassungszeit des gesamten Corpus in die Ramessidenzeit zu datieren (WOLF 1929:44). Insbesondere durch die beharrliche Wiederholung dieser These im Werk J. ASSMANNs, die er verschiedentlich mit der Existenz ramessidenzeitlicher Theologumena in den einzelnen Texten untermauert hat, gilt diese Ansicht zum heutigen Zeitpunkt als gesichertes Faktum (JANSEN-WINKELN 1994b:175 f.). Bedauerlicherweise ist dabei der Umstand, dass es sich bei den Manuskripten doch wohl um Text*sammlungen* handelt[414] und mithin die Möglichkeit besteht, dass dort Texte unterschiedlicher Provenienz und schwankenden Alters vereint sind, völlig unberücksichtigt geblieben.[415]

Entsprechend ihrer Bedeutung als wichtige Quellen für die theologischen Verhältnisse während der späteren Libyerzeit und ihrer zahlenmäßigen Massierung sind nachfolgend etliche Passagen, die innerhalb des thematischen Rahmens der Untersuchung liegen, zitiert und kommentiert.

PAPYRUS BERLIN 3049

Neben weiteren kleinen Textfragmenten ist der Hymnus an *Amun-Re* der zentrale Text auf der Handschrift Berlin 3049. Neben den Übersetzungen in den einschlägigen Hymnen-Anthologien ist der Text neuerdings von S. A. GÜLDEN (2001) bearbeitet worden. Er entfaltet sich auf 15 Manuskriptseiten und gliedert sich in verschiedene Abschnitte.[416] Soweit dies erkennbar ist, sind die Autoren bisher davon ausgegangen, dass alle Abschnitte Teile einer originären Komposition seien und es sich nicht um eine Zusammenstellung verschiedener Einzeltexte, möglicherweise unterschiedlichen Alters, handele. Ich gehe dagegen von einer ursprünglichen Eigenständigkeit der einzelnen Texte aus. Zu einem Zeitpunkt, der vermutlich nicht lange vor dem Datum der Niederschrift lag, wurden die Texte redaktionell bearbeitet und zu einem einzigen großen Hymnus zusammengesetzt. Neben dem kultischen

413 Bspw. p3048 II,6-III,3 in Grab Saqqara (19. Dyn.; QUIBELL 1912:Tf. 73.3, dazu ASSMANN 1983b:XIX), p3055 X,6-XI,1 in pChesterBeatty IX rto. XIV,3-8, p3055 XIX,3-XX,2 in diversen älteren Belegen (ASSMANN 1969:168 f.), p3056 VII,7 ff. in oRamesseum 30.

414 Dafür sprechen die corpusinternen und -externen Dubletten einiger Texte ebenso wie die häufigen Stil- und Personenwechsel etc.

415 Selbst in der Bearbeitung von GÜLDEN findet sich zur Frage der Datierung lediglich folgendes Diktum, welches m. E. das ganze Ausmaß der defizitären Wahrnehmung und Bearbeitung dieser Texte zum Ausdruck bringt (2001:XVI): „*Die Texte selbst stammen vermutlich aus der 20. Dynastie, da sich im Ptah-Hymnus ... zweimal der Name Ramses IX. findet. Auch wenn dies nicht zwangsläufig besagt, daß die Texte zu dieser Zeit verfaßt wurden, so macht zudem die Idee des „ramessidischen Weltgottes", die ASSMANN auch in diesem Hymnus dargestellt sehen möchte, eine Datierung der Texte in die Ramessidenzeit wahrscheinlich.*"

416 Die Gliederungskriterien der verschiedenen Bearbeiter waren unterschiedlich. So hat J. ASSMANN (1999a:282-296, #127A-B) den Text in zwei Abschnitte mit je drei Unterabschnitten unterteilt, bei BARUCQ & DAUMAS (1980:262-278, #81) sind es derer zehn. GÜLDEN (2001:7 f.) hat die Basiseinteilung in zwei „Lieder" von ASSMANN übernommen und diese nochmals in vier bzw. acht Unterabschnitte gegliedert. Die hier verwendeten Bezeichnungen der Teiltexte sind diejenigen von GÜLDEN.

Hintergrund mag es auch eine gewisse Motivation, die Texte zusammenzustellen und in dieser leichter zugänglichen Form zu archivieren, gegeben haben.

Eingeleitet wird die Textsammlung durch einen umfänglichen, beinahe zwei volle Seiten bedeckenden, eulogischen Hymnus, der den namentlich nicht genannten *Amun-Re* in der 3. Person anspricht und ihn als Sonnengott mit Ur- und Schöpfergottqualitäten präsentiert. Traditionell-ikonische Elemente und konstellative Verbindungen sucht man darin nahezu vergeblich, was diesen ebenso wie fast alle übrigen Texte der Handschrift klar von den ramessidenzeitlichen Hymnen abhebt und ihnen eine bislang kaum zugetraute Originalität zuweist.

29	(II,3)... *jmn* (4)*wr*	... Großer Verborgener,
	nn-rḫ.tw [sš]m=f[417]	dessen Gestalt man nicht kennt,
	ḥrj-tp-[psḏ].t [m]j- qd=sn	Oberhaupt der gesamten Götterneunheit,
	wbn.y [n-] p.t	der am Himmel aufgeht,
	ḏj=f [stw].t=f	um seine Strahlen herzugeben
	sḥḏ=f tꜣ m- nbw	und die Welt mit Gold zu erhellen,
	(5)*jw dwꜣ(w)*	der am Morgen kommt
	sẖ[rd] -sw m- mꜣw.t	und sich aufs Neue zum Kind macht,
	rnp zbb nḥḥ	der sich verjüngt und die *Neheh*-Zeit durchläuft;
	bz m- Nww	der aus dem Urozean hervorgequollen ist,
	jw-tꜣ m- zmꜣwj	als die Welt noch finster war –
	(6)*dgꜣ.tw m- mꜣw.t n-ḥwn.tj=f(j)*	man kann in den Strahlen seiner Pupillen[418] sehen;
	prj nṯr.w m- rꜣ=f rmṯ.w m- jr.t=f	die Götter sind aus seinem Mund hervorgekommen, die Menschen aus seinem Auge;
	sn=sn tꜣ n- šfy.t(7)*=f*	vor seiner respektablen Erscheinung küssen sie die Erde;
	jrj.n=f zꜣṯ(w)	er hat den Erdboden erschaffen,
	r- sḫn(.t) ḥrj m- zp tpj n-ḫpr=f	um sich beim Ersten Mal seines Entstehens darauf niederzulassen,
	qmꜣ tꜣ -pn	der Schöpfer unserer Welt,
	ms (j)ḫ.t nb(.t)	der alle Dinge geboren hat,
	jrj=f ẖr.t n- jmj.w=f	damit er für den Bedarf derer, die aus ihm sind, sorgen kann.
	ḏj.tw hnw (8)*n- wbn=k m- Nnw*	Bei Deinem Aufgehen aus dem Urozean spendet man Dir Lob,
	hꜣ-snḏ n- šfj(.t)=k	„Respekt!"(-Rufe) Deiner Majestätserscheinung;
	nṯr.w-šnw n-p.t ḥnf=sn ḫr=k	die Götter des Himmelsumfangs huldigen vor Dir;
	mꜣꜣ.w nb jm=k	(und jetzt) sind alle, die durch Dich sehen können,
	ḏj=k -tw m- (9)*ꜣḫ.t*	wenn Du Dich am Horizont hergibst,
	nhp(.w)	früh auf,
	ḥ[r- rḏ.t d]wꜣw(.t)=k	um Dich anzubeten;

417 Die Ergänzungen sind, sofern nicht anders vermerkt, aus der Bearbeitung von GÜLDEN (2001) übernommen.

418 Diese Interpretation des ist nach *Wb.* III, 53,22 durchaus gerechtfertigt, wenngleich das korrekte Determinativ fehlt (vgl. jedoch die AR-Schreibungen ohne Determinierung bzw. mit). Ähnlich haben auch J. ASSMANN (1999a:283,16) und S. GÜLDEN (2001:12) zur Bedeutung „*Pupille*" als metonymischer Bezeichnung für das Auge geneigt. BARUCQ & DAUMAS (1980:264) haben sich für die Grundbedeutung entschieden und verbal übersetzt („*parce qu'il est devenu jeune*") – eine Vorsichtsmaßnahme, die noch einigermaßen Sinn ergibt.

nn-s[k.n] bnrj.t=k m- jb.w	Deine Süßigkeit in den Herzen vergeht nicht,
[g]r[g.n=k] tꜣ m-	seit Du die Erde mit dem,
pr m-ḫnt=k	was aus Dir hervorgekommen ist, bevölkert hast.
ḏj=k ꜥ.wj=sn ḥr- jr.t=sn	Du legst ihre Hände an das, was sie tun.
(III,1)*wn mnḫ*	Was Du an-geordnet hast,
wḏ.n=k js	ist ja wirkungsvoll,
tm pw	und was Du vollendet hast,
tm.n=k ...	ist vollkommen ...

Papyrus Berlin 3049, Text A1

Im vorgestellten Abschnitt wird das Verhältnis zur übrigen Götterwelt ebenso knapp wie eindeutig behandelt; die hier angedeutete Relation hinsichtlich der Textverteilung auf die einzelnen Motive ist durchaus für den gesamten Textabschnitt repräsentativ. Gleiches gilt für die Beschreibung des transzendenten, intellektuell nicht greifbaren Wesens Gottes. Der Schilderung der solaren Gottheit wird dagegen breiter Raum gegeben. Die chaotischen, kontur- und leblosen Zustände vor Beginn des kosmogonischen Prozesses scheinen gleichsam Anlass für den Sonnengott gewesen zu sein, sich zunächst als Urgott zu manifestieren und die Schöpfung in Gang zu setzen, indem er in die Urfinsternis Licht brachte und dieses Licht auch den Geschöpfen zugute kam und gegenwärtig noch kommt.

Die zur Verwendung gekommenen Beschreibungsmuster und -metaphern sind höchst disparat und wechseln ständig – wohl ein weiteres Indiz für ein spätes Entstehungsdatum des Textes, in jedem Fall aber ein Charakteristikum für einen universalistisch geprägten Text. Das Bild von der in das Gold der Sonnenstrahlen getauchten Welt – frei von jeglicher traditioneller Ikonologie, dafür scheinbar voll von Poesie – wird unmittelbar gefolgt von Anspielungen auf die Identifikationen des Sonnenlaufs mit den verschiedenen Altersstufen – nicht weniger poetisch, aber befrachtet mit jahrtausendealten Vorstellungen, die bereits 500 Jahre zuvor bei der erstmaligen Anikonisierung des Sonnenlaufs schon einmal als obsolet und unzutreffend empfunden worden waren. Ähnlich ist es mit den Verfahren der Schöpfung, die mit dem Ziel ins Werk gesetzt worden ist, die darin lebenden Geschöpfe zu versorgen. Die explizite Nennung dieses Schöpfungszieles begegnet nicht allzu häufig in den Texten.

Die Reaktion der Kreaturen auf ihre Entstehung und ihr gottgewolltes und -geführtes Leben ist ebenfalls hinlänglich beschrieben. Ähnlich wie in der entsprechenden Passage des *Ptah*-Hymnus im Papyrus Berlin 3048 ist man von der Metapher der glücklichen Tierwelt abgerückt und hat sich auf das menschliche Wesen und seine Regungen beschränkt.[419] Doch auch dabei ist die Phraseologie rezipiert worden, welche einst die ‚neue' Sonnentheologie geprägt hatte: die Geschöpfe, die durch das Sonnenlicht Sehvermögen haben, das frühmorgendliche Gotteslob und das alltägliche Arbeiten. Auch das „süße" Wesen Gottes, das in den Herzen der Menschen einwohnt und sie preisen lässt, ist demselben ideengeschichtlichen Kontext zuzuordnen. Die Passage scheint so strukturiert zu sein, dass die Götterwelt,

419 Vgl. unten S. 173.

die denselben Anlass zum Preisen ihres Schöpfers hat wie die irdischen Geschöpfe, bereits am Beginn der Welt[420] dasjenige Loblied auf den Lippen hat, in das die Menschen später, nach Abschluss der Schöpfung, einstimmen.

Als Fazit unter dieser Passage folgt die Feststellung, dass die göttliche Schöpfungsordnung vollkommen und rundum funktionstüchtig sei. Auch diese Formulierung ist nicht aus einem Fundus von Phrasen geschöpft, sondern ist in ihrer Gestalt nicht noch einmal belegt und zeugt von einer gründlichen Reflexion über Gottes Wesen und Werk auch nach dem Neuen Reich.

Vergleichbar der Textfolge in Berlin 3048 folgt auf die einleitende Eulogie ein anaphorisches ‚Morgenlied' (*B1*), das sich an *Amun-Re* wendet, bevor ein im Stil abwechslungsreich gestalteter Hymnus den Sonnengott mit *creatio prima* und *creatio continua* in Verbindung bringt. Bezüge zu traditionellen Schöpfungskonzepten gibt es kaum. Auch hier ist der Wechsel in der Anrede zur 2. Person vollzogen, doch ist als Sprecher diesmal nicht der König identifizierbar. Die ersten beiden Themenblöcke beziehen sich auf die Rolle des Gottes bei der Welterschaffung, die letzten beiden schildern, beginnend mit dem hier präsentierten Ausschnitt, seinen elementaren Beitrag zur Welterhaltung.

30	(V,5)... *ḥꜥpj* (6)*ḥwj=f m- jꜣd.t=k*	Der Nil strömt in Deinem Tau[421],
	rnpj=f m ḏ.t=k	er verjüngt sich in Deinem Leib;
	wtṯ=f nb n- kꜣ=k	er erzeugt alles für Deinen *Ka*,
	mj- qmꜣ(7)*=k -st*	wie Du es geschaffen hast.
	ꜥnḫ ḥr nb m- ḏfꜣw=k n=sn[422]	Jedes Gesicht lebt von Deiner Nahrung für sie;
	ṯl	(Du) Starker –
	jwtj-wrḏ (8)*m- sꜥnḫ(.t)*	der nicht ermüdet, wenn er am Leben erhält,
	šꜣ.t.n=k[423]	was Du (zu sein) bestimmt[424] hast;
	šr.tj srq=sn ṯꜣw	die Nasen(löcher) atmen Luft,
	n- ḏd=k	wann immer Du sie gibst;
	jw p.t m- mḥj.t=s m- nf (9)*tp- rꜣ=k*	der Himmel kommt in seinem Nordwind daher in dem Lufthauch, der auf Deinem Mund ist.

420 Dass es hier nicht um den bloßen Sonnenaufgang *„am östlichen Horizont"* geht, sondern um eine bewusste Anspielung auf das mythische, erstmalige Erscheinen des Sonnengottes aus dem Urwasser, das sich mit jedem Sonnenaufgang gewissermaßen „auto-rituell" wiederholt, ist unstrittig. Aber diese Anspielung impliziert eben umgekehrt, dass bereits zu Beginn der Welt Grund zum Schöpferlob bestand.

421 *„Tau"* als Synoynm für wohlduftende Körpersekrete des Gottes, v. a. seinen Schweiß. Diese Assoziation wird unterstützt durch die ähnlich lautenden Begriff *jꜣd.t* und *jd.t*, die aber – anders als etwa *jwn* und *jnm* – trotz angeglichener Schreibungen nicht willkürlich austauschbar sind.

422 Die Formulierung ist etwas elliptisch, m. E. liegt aber keine Auslassung vor, wie J. ASSMANN (1999a:286,109; Ergänzung ohne Kennzeichnung!) und S. GÜLDEN (2001:33) postuliert haben.

423 S. GÜLDEN (2001:30,8.31 Anm. 8a) hat vorgeschlagen, statt eines ein zu lesen, was allerdings weder aus paläographischen Gründen zwingend ist noch im Kontext sinnvoll wäre, da das Verbum *pꜣ*, an das allenfalls zu denken wäre, offenbar niemals alphabetisch geschrieben wurde. In ihrer Übersetzung (ebda., 33) gibt GÜLDEN denn auch *„was du bestimmt hast"*.

424 *Wb.*IV, 403,2 hat an dieser und anderen Textstellen für das Verbum *šꜣ* eine (übertragene) Bedeutung *„schaffen"* angesetzt, der J. ASSMANN (1999a:286,110) gefolgt ist, die aber die hier beabsichtigte Bedeutungsnuance nur ungenügend wiederzugeben vermag.

nnj.wj jy.t=k	Wie ermüdend[425] ist Dein Gang –
nn-ḏr.w	(und doch) gibt es keine Grenzen!
ḥm rd.t sꜣ ḥr- jrj(.t).n=k ḏr-ꜥ.wj ḫft- (VI,1)*pꜣw.tjw*	Der Du dem, was Du seit Anbeginn, zu Zeiten der Urgötter, geschaffen hast, nicht den Rücken zu kehren vermagst.
wtṯ=k psḏ.t m- sḫwj	Du hast die Götterneunheit in ihrer Gesamtheit erzeugt,
grg.n=k zḫm.w n- kꜣ=sn	und hast ihre Kapellen für ihre *Ka*s ausgestattet.
(2)*mnḫ m-*	(Du) Wirkungsvoller in dem,
wḏ.t.n=k	was Du an-geordnet hast –
nn-mnmn n-	es kann kein Zittern dessen geben,
šꜣ.t.n=k r- km-ḏ.t ...	was Du für das Ende der *Djet*-Zeit bestimmt hast,...

Papyrus Berlin 3049, Text C1

Die Vorstellung, dass das Element Wasser und hier konkret die Nilflut direkter Ausfluss aus dem Leib des Schöpfergottes sei, begegnet in den Hymnen der Libyerzeit häufig[426] und kann als eine Spätausprägung der universalistischen Schöpfungsvorstellung gewertet werden. Des weiteren kommt die Sicherheit zum Ausdruck, dass im Rahmen der göttlichen Schöpfungsordnung jedes Individuum, auch das göttliche, sein Auskommen hat. Zur Prägung dieses Textes passt die Bezeichnung des Sonnenlaufs und des damit verbundenen Wirkens als „*ermüdend*". Ganz wie in der späten 18. Dynastie wurde das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung bei aller Allmacht als aufopferungsvoll und kräftezehrend empfunden. Doch zur Bestätigung, dass alles seinen „geregelten Gang" geht, wird dieser Abschnitt mit der Feststellung über Unverrückbarkeit und Effizienz der göttlichen An-Ordnungen beschlossen.

Nach einem kurzen Fürbittgebet für den König folgt ein Abschnitt *A2*, der Lob und Preis der Götter und Menschen an den namentlich nicht angeredeten Sonnengott zum Inhalt hat. Verbunden mit der Schilderung dieses Jubels ist eine sehr plastische Veranschaulichung der Vorgänge beim Ritualvollzug und darum herum. Als unmittelbar die rituellen Handlungen widerspiegelnd kann der Text nicht verstanden werden, wohl aber als ritueller „Report" an das Kultbild über das, was in den äußeren Bereichen des Tempels und vor dessen Toren zu Ehren des Gottes passierte.

31	(9)... *rmṯ.w dj=sn n=k hnw*[427]	Die Menschen veranstalten Dir Jubel
	ḥkn=sn (VII,1)*n- ḫprw=k*	und preisen Deine Gestalt,

425 Angesichts der zahlreichen, dem Sinne nach parallelen Formulierungen mit *wrḏ* ergibt der transitive Gebrauch des Verbums *nnj* an dieser Stelle einen guten Sinn, sodass die an anderen Stellen geäußerten Zweifel und Erklärungsversuche (J. ASSMANN 1999a:294,113 und GÜLDEN 2001:33) unangebracht sind. Wie viele andere Verben auch, konnte *nnj* durchaus seit dem späteren Neuen Reich transitiv gebraucht werden; die bei *Wb.* II,275,8 dokumentierte Beleglage muss der hier vorgeschlagenen Übersetzung keinesfalls widersprechen. In der Übertragung „*celui qui est fatigué*" von BARUCQ & DAUMAS (1980:268) ist die Augmentation *.wj* ignoriert bzw. als graphische Realisierung einer Partizipialendung bewertet worden.

426 Vgl. unten S. 170 m. Anm. 505.

427 Dies wohl am ehesten die Lesung des Logogramms .

nṯr.w swꜣš=sn ḥm=k	die Götter verehren Deine Majestät
sqꜣ=sn bnrj(.t) šps(.t)	und erhöhen Deine vornehme Anmut,
špsj.t[428] (2)*dḫn=sn n- kꜣ=k*	die Vornehmen Damen schlagen für Deinen *Ka* den Takt
sr=sn n=k nfrw	und verkünden Dir Schönes –
hy zꜣ-tꜣ r- rꜣ-ḥw[.t=k] (3)*m- ꜣw.t-ḥn.tj-nḥ[ḥ*	*Sata*-Rufe am Eingang Deines Tempels bis über alle Zeiten hinweg.[429]
ḥt]p=k	Wenn Du versinkst,
ḥʿʿ tꜣ.wj m- nfrw=k	jubeln die Beiden Länder über Deine Schönheit,
wnn [ḥr] nb ḥr- dwꜣ(4)*=k*	alle Gesichter sind dabei, Dich anzubeten.
jhy n- bꜣ jmj-Mḥn(y).t=f	Gejauchze (ist) für den *Ba*, der in seiner Umringlerschlange ist,
sqdd=f m- (M)skt.t	sooft er in der Abendbarke fährt;
Mʿnḏ.t (5)*ḥʿʿ ḫr- nb=s*	die Morgenbarke jubelt unter ihrem Herrn;
wpš.n=f kkw	denn er hat die Dunkelheit erhellt,
hb mꜣw.t(6)*=f tꜣ.wj*	seine Strahlen durchziehen die Beiden Länder,
jrj.n=f	die er geschaffen hat.
sdwꜣ.tw	Man ist früh auf,
r- ḥkn n- kꜣ=f	um seinem *Ka* Lob zu spenden;
šw.tj=k(j) srsj=sn (7)*tp.w*	Dein Federpaar lässt die Häupter sich erheben,
rs=sn ḥr nb	sodass alle Gesichter wach sind,
nmʿ(.w)	die (zuvor) geschlafen haben.[430]
nhsj dꜣ.tjw	Auch die Unterweltsbewohner erwachen,
pḫr=k (8)*n=sn*	sobald Du Dich nach ihnen umwendest,
bzꜣ.n=k [ḥ]ʿw-nṯr šps	nachdem Du den erhabenen Gottesleib beschützt hast,
wꜣḏ	der (nun) blühen kann:
jrj=n hy n- kꜣ=k	„Wir wollen Deinem *Ka* zujauchzen
sn=n tꜣ (9)*n- ḫprw=k ...*	und vor Deiner Gestalt die Erde küssen!“[431] ...

Papyrus Berlin 3049, Text A2

Wieder also wird die realistische, der Wirklichkeit entsprechende Schilderung der lobenden Reaktion auf das Wirken des Sonnengottes den naturnahen Bildern älterer Hymnen vorgezogen. Doch die Vielfalt der Aktanten und ihrer Tätigkeiten zeichnet

428 Die *„nur kleineren orthographischen Schwierigkeiten“* (GÜLDEN 2001:43), die bei der Lesung der Gruppe [Hieroglyphen] als *šps.yt* entstehen würden, halte ich für erheblich; dies würde nämlich bedeuten, dass gleich zwei Determinative zwar nach dem logographisch geschriebenen und einfach komplementierten Wortstamm, aber noch vor den Endungsmorphemen, die ihrerseits regelgemäß ein weiteres Determinativ nach sich haben, platziert wären. Dies wäre allenfalls im Falle einer syllabischen Schreibung möglich, an die hier aber nicht zu denken ist.

429 Die von GÜLDEN (2001:42 Anm. 133) verzweifelt vorgetragene Suche nach *„einer den Sachverhalt besser treffenden Übersetzung“* für das *m- ꜣw.t-ḥn.tj-nḥḥ* ist nicht nachvollziehbar, da die dort von J. ASSMANN (1999a:287,10) übernommene Formulierung ebenso wie die hier vorgeschlagene genau den betreffenden Sachverhalt wiedergeben: Das Loben Gottes soll kein Ende finden.

430 Von der Primärbedeutung *„schlafen“* des Verbums *nmʿ* ist eine übertragene Bedeutung *„entschlafen sein, verstorben sein“* abgeleitet (vgl. *Wb.* II, 266,8); eine Assoziation mit dieser Bedeutung ist an dieser Stelle sicherlich beabsichtigt, zumal im folgenden explizit auf das Jenseits Bezug genommen wird.

431 Die Einführung der 1. Pers. pl. rechtfertigt wohl an dieser Stelle die Annahme, dass es sich dabei um die zuvor angekündigte Lobrede handelt.

ein ebenso lebendiges Bild wie jenes der jubelnden Tierwelt. Die Detailfreudigkeit kann dabei durchaus als enzyklopädische Tendenz der späteren Zeit, zu der der Text entstanden sein dürfte, gewertet werden. Auch die Verwendung des Verbums *hb* zur Umschreibung der Sonnenbewegung, die in älteren Texten nicht vorzukommen scheint, deutet auf ein jüngeres Entstehungsdatum und auf einen nach wie vor produktiven Umgang mit dem Textmaterial hin.[432]

Dass es dabei nicht nur um die isolierte Schilderung eines mehr oder weniger rituell motivierten Handelns geht, sondern diese unmittelbar mit dem kosmischen Geschehen verbunden ist, wird in dem zweiten und dritten Absatz des Zitats deutlich.[433] Hier sind die Lobesbekundungen mit dem Aufgehen und Sinken der Sonne, mit den erhellenden Sonnenstrahlen und den Barken des Sonnengottes, die zusammen mit der ‚Umringlerschlange' einen der wenigen Rückgriffe auf traditionelle Muster darstellen, verbunden. Am Ende des Abschnitts kommt die Jubelgemeinde schließlich noch in einer wörtlichen Rede selbst zu Wort.

Überaus bemerkenswert ist die Tatsache, dass auch der Jenseitsbereich in das Gotteslob einbezogen ist. Die ‚Nachtfahrt der Sonne' und die Reaktionen der Verstorbenen sind natürlich die dominierenden Themen in den funerären Texten vom Neuen Reich an. Doch bei der vorliegenden Textquelle handelt es sich um einen Kulttext aus einem Tempel! Wenngleich nicht auszuschließen ist, dass es sich hier nur um eine Erweiterung des Schöpferlobs handelt, deutet sich bereits an, was bei der Lektüre der libyerzeitlichen Ritualhymnen häufig feststellbar ist: Die nach Ende des Neuen Reichs intensivierte Verbindung der beiden Gottheiten *Re* und *Osiris* in der Jenseitskonzeption hat dazu geführt, dass dieser Jenseitsaspekt des Sonnengottes im Verlauf der Libyerzeit zu einem festen Bestandteil der *Amun-Re*-Theologie wurde! Hierin liegt der wichtigste Unterschied zu den Tempelhymnen der Ramessidenzeit begründet: Bezüge des Sonnengottes zur Totenwelt, die über deren bloße Erschaffung hinausgehen, sucht man in diesen vergeblich.[434]

432 Vgl. die ganz ähnliche Formulierung auf der Statue BM 1643 (↘ 75), dessen Datierung unstrittig spätzeitlich ist.

433 Vgl. die ähnliche Passage XIV,1-5: *swꜣḏ.wj sꜣḫw=k pꜣ-jry wnn.t mj- ntk pꜣ-nṯr wtṯ nṯr.w qmꜣ.n=k ⟨jḫ.t⟩ nb(.t) ꜥ.wj=sn(j) n=k m- jꜣw pꜥ.t rḫy.t swꜣš=sn -tw ḥnf=sn n- wbn=k m- ꜣḫ.t n.t-p.t sn=sn tꜣ n- jrw=k pwy šps nn-skj.n mrw.t=k r- ḏrw-nḥḥ wnn Wꜣs.t ḥr- nhm Jp.t-s.t m- ršw* „*Wie erfrischend ist das Dich-Verklären, Du Schöpfer dessen, was existiert! Ebenso bist Du der Gott, der die Götter erzeugt hat. Du hast alle Dinge erschaffen, sie strecken Dir ihre Arme in Lobpreis entgegen, die* Pat-*Leute und die* Rechit-*Leute verehren Dich, sie jauchzen Deinem Aufgang am Horizont des Himmels zu und küssen die Erde vor Deiner Gestalt; die Liebe zu Dir vergeht bis ans Ende der Zeit nicht; Theben befindet sich im Jubel, Karnak in Freude.*"

434 Als anschauliches Beispiel für den unadäquaten Umgang mit diesem Sachverhalt diene folgender Befund: Zu seiner Übersetzung von pLeiden I 344 vso. V,11-VI,1 („*Du hast den Himmel hochgehoben, sodaß sein Wesen geheim ist, um die Heiligkeit deines Ba (an ihm) dahinfahren zu lassen.*") hat J. ASSMANN (1999a:554 Anm. 12-15) kommentarlos pBerlin 3050 VIII,1 als vermeintliche Sinnparallele übersetzt: „*Du hast den Himmel emporgehoben, um deinen Ba zu erhöhen, du hast die Unterwelt verhüllt für deine Falkenbilder.*" Die elementare Erweiterung um den Aspekt *Unterwelt* im Berliner Hymnus ist offenbar völlig ignoriert geblieben. Nicht viel anders ist vor ihm J. ZANDEE mit derselben Textstelle verfahren; auch er hat das Zitat aus dem

Es folgt eine Seite mit einem litaneiartig gestalteten Text (*B2*)[435], bei dem es sich jedoch allem Anschein nach nicht um ein ‚Morgenlied‘ handelt. In eulogischem Stil sind verschiedene Ur-, Sonnen- und Schöpfergottaspekte angesprochen.

32	(VIII,Kol)*ḥnw n=k ḫj Jmnw-Rꜥw*	Preis Dir, hoch (lebe)[436] *Amun-Re*!
	(2)*Rꜥw ms p.t jry tꜣ*	*Re*, der den Himmel geboren und die Erde gemacht hat,
	jr.y mw ḏww.w	der Wasser und Berge geschaffen
	sḫpr wnn.t nb(.t)	und alles Existierende entstehen lassen hat.
	(3)*sḥḏ.n=k tꜣ m- kkw*	... Du hast die Welt in (ihrer) Finsternis erhellt,
	wbn=k m- Nww	als Du aus dem Urozean aufgegangen bist.
	prj rmṯ.w nṯr.w m-ḫt- ḥꜥ=k	Menschen und Götter sind nach Deinem Leib[437] hervorgekommen.
	(4)*sḫm ꜥšꜣ{t}-rn.w*	... Mächtiger, mit vielen Namen,
	n-rḫ.tw=f	den man (dennoch) nicht kennt;
	wꜣw pw m- dgꜣ	als einer, der gesehen werden will, ist er (zu) fern[438],
	tkn m- sḏm	als Hörender (jedoch) nah.
	(5)*ṯmꜣ-ꜥ nb-pḥ.tj*	... Einer mit starkem Arm, Herr der Kraft,
	wsr-ꜣ.t špty {z}⟨n⟩šnj-jb	mit starkem Angriff, Zorniger, mit wütendem Herzen,
	dr ḫrw.w=f	der seine Feinde zurückdrängt.
	(6)*zfny nb-ḥtp(y)*	... Der Milde, Herr der Gnade,
	wꜣḏ-mrw.t jmꜣ-jb	mit blühender Liebe und freundlichem Herzen,
	sḏm spr.w jy	der die Bitten hört und kommt,
	njs=f[439]	wenn er gerufen wird.
	(7)*wtṯ jr.t nb(.t)*	... Der jedes Auge erzeugt hat
	jry ẖr.t=sn	und ihren Bedarf schafft;
	wꜥ ṯl m- sꜥnḫ(.t)	Einzigartiger, stark im Leben Spenden –
	nn- wrḏ=f	er hat (damit) keine Mühe;
	(8)*Qbḥw.t ntf(.t) ꜣḫ.t srd(.t) rnpw.t*	... Feuchtigkeitsspenderin[440], der/ die die Felder netzt und (deren) Früchte wachsen lässt;

Berliner Hymnus als eine von vier Parallelstellen angeführt und dazu lapidar bemerkt hat: „*Hier gibt es das dreistöckige Weltbild.*“ (1992a:482 f.). Eine weitere von ZANDEE zitierte Textstelle aus ptolemäischer Zeit, einem späten Text also, ist wieder die Unterwelt als Teil des „Weltgebäudes“ genannt, die der Kommentator wie als etwas Störendes empfunden hat: „*Ausgenommen die Dreistöckigkeit der Welt gleicht eine ptolemäische Tempelinschrift unserem Abschnitt.*“ (ebda., 483).

435 Die Zuordnung der den Refrain bildenden Textkolumne in der Erstpublikation nach S. VII ist fehlerhaft, wie GÜLDEN (2001:46) angeführt hat.

436 Möglicherweise besteht eine etymologische Verbindung zwischen der Interjektion *ḫj* und dem Verbum *ḫy* „*hoch sein*“.

437 Die Konstruktion *prj m-ḫt* lässt sich nicht eindeutig übersetzen, da nicht entscheidbar ist, ob *m-ḫt* als Präposition temporal („*nach*“) oder lokal („*hinter*“) oder gar als Konjunktion mit konsekutiver Bedeutung („*infolge = gleich*“) aufzufassen ist; alle drei Interpretationen ergeben Sinn.

438 Diese Übersetzungsvariante nach dem Vorschlag von M. BOMMAS (2005b:392).

439 Diese Konstruktion ist unklar; man erwartet **jy n- njs n=f* o.ä.; vgl. die Belege bei ZANDEE (1992a::375 f.); die Handschrift enthält insgesamt sehr wenig Auslassungsfehler, sodass es überraschend ist, dass an dieser Stelle das Graphem 𓈖 gleich zweimal fehlt.

440 Der Lebensgott wird hier mit der vergöttlichten Personifizierung der kultischen Wasserspende, die ihrerseits Sinnbild lebensstiftender Feuchtigkeit ist, gleichgesetzt. A. ROCCATI (mündl. Mit-

wꜣḫj{t} rdy.t m-	die Krautpflanzen gedeihen von dem,
pr.t m- ḏ.t=f	was aus seinem Leib herauskommt.
(9)*sḏd*	... Der denjenigen dauern lässt,
dwꜣ kꜣ=f	der seinen *Ka* anbetet
sqꜣ jtn.wj=f(j)	und seine beiden Sonnenscheiben erhöht,
sḥtm	und denjenigen vernichtet,
wn -sw	der ihn missachtet
ḫm qfꜣ(.t)=f ...	und sein Ansehen nicht kennt ...

Papyrus Berlin 3049, Text B2

Auch hier sieht es so aus, als sei die urzeitliche Finsternis Anlass für das schöpferische Wirken des Sonnengottes gewesen. Die Entstehung des Kosmos scheint eher ein Nebenprodukt der Lichtschaffung zu sein. Die Schilderung des transzendentalen Charakters Gottes ist stark an dem ramessidenzeitlichen Formulierungsschema orientiert. In seltsam anmutendem Kontrast dazu scheint die Präsentation als Kämpfernatur zu stehen, die entsprechenden Texten aus dem königlichen Kontext entnommen ist. Wiederum kontrastiv dazu kommen in den anschließenden Strophen das objektorientierte Handeln des Lebensgottes und sein fürsorglich-intimes Verhältnis zum Menschen sehr anschaulich zum Ausdruck – für jede Kreatur, die sich ihm gegenüber ehrerbietig verhält, kann er zur Verfügung stellen, wessen sie bedarf. Nur der Ignorant bekommt den „*starken Arm*" zu spüren – „*als Hörender*" ist Gott eben nah und misst seine Wohltaten nur bei entsprechender Einstellung zu. Die Information, dass Gott trotz aller Mühen mit seiner Schöpfung nicht ermüden kann, bestätigt den Eindruck der stark universalistischen Prägung dieses Textabschnitts, die dem „Geber aller guten Gaben" trotz aller All-Mächtigkeit und Weltenthobenheit ein sehr menschennahes oder gar menschenähnliches Wesen verleiht.

Der persönliche Gott der individuellen Religiosität war mithin noch immer Bestandteil der „großen" Theologie, und es wurde für unvermeidbar gehalten, ihn im Tempelritual anzurufen. Die Kontinuität der Integration des privaten Gottesverhältnisses in das „offiziell-theologische" Konzept des All- und Weltgottes vom frühen Neuen Reich (Papyrus Kairo CG 58038) bis an diesen Punkt spricht für die vollumfängliche Geltung und Akzeptanz dieses Gottesbildes und machte einen vielfach postulierten eigenständigen Diskurs der „*persönlichen Frömmigkeit*" wohl niemals nötig.

Der folgende, unter dem Sigel *C2* zusammengefasste Abschnitt macht sowohl in inhaltlicher wie auch stilistischer Hinsicht einen inhomogenen Eindruck, sodass nicht zweifelsfrei zu entscheiden ist, ob es sich um einen ursprünglich als Einheit komponierten Text handelt. Erschwert wird seine Interpretation durch die weitgehende Zerstörung seines Schlussteils.

teilung 19.10.2003) hat betont, dass *qbḥ.t*, das Wasser in den *ḥs*-Vasen, als *aktives* Element zu betrachten ist, während *mw* im Gegensatz dazu eher *passives* Element, das keinen unmittelbaren Einfluss in der Schöpfung habe, sei; in ähnliche Richtung geht auch der Kommentar von GÜLDEN (2001:50) zur Stelle.

33	*(IX,1)nḏm.wj sẖꜣ(.t) nfrw=k nb-nṯr.w*	Wie angenehm ist das Andenken Deiner Schönheit, Herr der Götter!
	wnn jb sẖrp	Das Herz ist immer wieder angeleitet,
	r- rḏ.t šfj=k	Dir Respekt zu zollen.
	ḥtp ḥr nb	Alle Gesichter sind zufrieden,
	(2)dwꜣ=sn rn wr=k	wenn sie Deinen großen Namen anbeten
	jnj=sn n=k nḏm-jb jmj-rꜣ.w=sn	und Dir die Fröhlichkeit, die in ihren Mündern ist, bringen können. ...
	...	
	(7)... ḥsb.tw ʿḥʿw-nṯr.w	... Wenn er am Horizont erstrahlt,
	psḏ(8)=f m- ꜣḫ.t	wird die Lebenszeit der Götter festgesetzt;
	srẖ.tw ꜣ.t-rmṯ.w n- wbn=f	durch sein Aufgehen wird der Augenblick der Menschen kundgetan,
	nẖb.tw rnp.t ḥr- mꜣw.t	gemäß (seinen) Strahlen wird das Jahr berechnet.
	(9)jrj.n=k[441] *sḫwj-(j)ẖ.t nb(.t)*	Du hast die Gesamtheit aller Dinge gemacht,
	jw-ḥr ḥr=k ...	weshalb das Gesicht auf Dich (gerichtet) ist ...
	Papyrus Berlin 3049, Text C2	

Er beginnt mit einem Raisonnement über das Gotteslob, seinen Wert und seinen Nutzen. Die einleitende Admirativform fügt die Passage stilistisch in die hymnische Form, doch handelt es sich eigentlich um eine sehr theoretische Erörterung, deren Gegenstand ihre Position in diesem Kontext rechtfertigt. Der theoretische Eindruck wird durch das verwendete Vokabular (*sẖꜣ*, *jb*, *sẖrp*) noch verstärkt. Im Ansatz lassen sich Parallelen zu dieser Stelle finden[442], doch wird der Gedanke nirgends derart elaboriert ausgeführt. Man kann wohl auch darin eine eigenständige Produktion der Libyerzeit erkennen; die Verwendung der Kausativform des Verbums *ẖrp*, die in den Wörterbüchern überhaupt nicht eingetragen ist und die vermutlich eine gegenüber *ẖrp* intensivere Bedeutung anzeigen soll, verstärkt den produktiven und innovativen Eindruck von dieser Textstelle.

Nach einem Willkommensgruß *jy.tj zp-2*, der sich vorerst wohl nicht einer bestimmten Station im liturgischen Ablauf zuordnen lässt, folgt eine Passage, in welcher der Sonnenlauf, eigentlich nur der Zeitpunkt des Sonnenaufgangs, zu der Lebenszeit von Göttern und Menschen sowie zur Zeitrechnung allgemein in Beziehung gesetzt wird. Genauso, wie der Schöpfergott als höchste Instanz die übrigen Götter entstehen lässt beziehungsweise erschafft, weist der Sonnengott als dieselbe höchste Instanz den Göttern ihre Lebensfrist zu.[443] Dieser aus ramessidenzeitlichen und älteren Hymnen gut bekannte Aspekt des Sonnengottes als Lebens-Gott hat in den libyerzeitlichen Quellen selten Aufnahme gefunden; doch in der Handschrift

441 Mit BARUCQ & DAUMAS (1980:273) setze ich eine aktivische Verbalform an. Ein passivischer Ausdruck, wie ihn J. ASSMANN (1999a:289,71) und S. GÜLDEN (2001:55) angenommen haben, ist im Zusammenhang mit dem Folgenden nicht sehr wahrscheinlich: Die „*Gesamtheit aller Dinge*" ist wohl mehr dem göttlichen Schöpfungswerk als menschlichem Tun (zum Lobe Gottes?) zuzurechnen.

442 In derselben Handschrift XIV,1 (vgl. oben Anm. 433): *swꜣḏ.wj sꜣẖw=k pꜣ-jry* ..., auch Graffito TT 139,12: *nḏm=sn pꜣ-dm.w rn=k* ... .

443 Vgl. eine sinnentsprechende Formulierung in pBerlin 3048 IX,7b (↘ 48).

3049 ist er einige Male aufgegriffen worden.[444] Die Verknüpfung des kalendarischen Jahresablaufs mit den kosmischen Vorgängen war ein zentrales Merkmal der Texte der ‚neuen' Sonnentheologie während der späteren 18. Dynastie.

Die Formulierung von dem gottzugewandten Gesicht ist zwar alt[445], tritt aber im Berliner Hymnencorpus vergleichsweise häufig auf[446] und wurde von den Theologen und Schreibern offensichtlich als geeignete Alternativbeschreibung des von Dankbarkeit geprägten Gottesverhältnisses betrachtet.

Text *D2*, dessen Beginn zusammen mit dem hinteren Teil von *C2* verloren ist, wird als narrativisch gehaltener Hymnus von einem Sprecherkollektiv, das von sich in der 1. Person pluralis spricht, an *Amun-Re* als Schöpfer und Lebensgottheit gerichtet. Innerhalb dieser Themenkreise ist die Motivik durchaus disparat, sodass an einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Passagen Zweifel besteht.

34	(XI,8)[...] *ḥꜣy*(XII,1)*=k*	... Wenn Du strahlst,
	ꜥẖm.w=sn gsꜣ(.w) n- ḥr=k	neigen sich ihre Blätter Deinem Antlitz zu, (Du)
	mrw.tj[447]	Liebling.
	bhd pw m- (2)*ꜥntjw*	Es kann derjenige Weihrauchduft atmen,
	nt⟨j⟩-ẖr- jmꜣw=k	der unter Deinem Licht ist;
	{j}ntj-m- kꜣp.t {jꜣ}⟨w⟩s	der aber, der im Verborgenen ist, hat Mangel,
	ngꜣ=k[448]	weil Du fehlst.
	m- (3)*ḥtp zp-2 Jmnw-Rꜥw*	Willkommen, willkommen, *Amun-Re*!
	ṯwt nb tꜣ.wj	Du bist es, der die Beiden Länder gebildet
	grg jdb.wj	und die Beiden Ufer befestigt[449] hat,
	šꜣꜥ [wnn.t][450] *nb.t m- qmꜣ* (4)*n-jb=f*	der alles Seiende als Erzeugnis seines Herzens begonnen hat;

444 Vgl. XIII,2: *šꜣy pw r- ẖt=f rnp.t m- ꜥ=f rnn.t msẖn.t ẖr- wḏ.t.n=f ... „Das Schicksal ist in seinem Gefolge, die Jahre sind in seiner Hand, Gedeihen und Geburt sind unter dem, was er befohlen hat.*" Die beiden wesentlichen Grundelemente des irdischen Lebens, Geburt und Gedeihen, sind mit ihren göttlichen Personifikationen, *Renenet* und *Meschenet*, bezeichnet, die mithin samt ihrem Wirkungsbereich dem Schöpfergott untergeben sind (vgl. dazu BAINES 1994a:37-44).

445 Vgl. ASSMANN (1969:176 Anm. 44).

446 Bspw. 3056 VIII,8 (↳ 56).

447 Im hieratischen Manuskript ist – augenscheinlich in einer anderen Handschrift – oberhalb des *mrw.tj* in Zeile 1 ein *kꜣpw mrw.tj* (die durch die Transliteration GÜLDENs 2001:57 suggerierte Variante in der Schreibung des *mrw.tj* deckt sich nicht mit dem hieratischen Befund) eingefügt worden, das bislang von keinem Bearbeiter erwähnt worden ist. Falls es sich um einen klärenden Zusatz im Stile eines Kommentars handeln sollte, so bleibt sein Sinn dem modernen Betrachter verschlossen – die Verborgenheit Gottes ist wohl nie mit der Wurzel *kꜣp* ausgedrückt worden. Dass eine Assoziation mit dem aus dem Totenbuch bekannten Dämonennamen *Kꜣp-ḥr* (vgl. *LGG* VII, 280a-b) intendiert war, ist nicht sehr wahrscheinlich. Möglicherweise besteht eine Verbindung zum *kꜣp.t* der darunter liegenden Zeile.

448 Der hieratische Text bietet an dieser Stelle die rätselhafte Zeichenfolge [hieroglyphs]; auch GÜLDEN (2001:59 m. Anm. 181) konnte in ihrer neuen Bearbeitung nicht mehr tun als J. ASSMANNs Übersetzung zu übernehmen und die Ratlosigkeit früherer Bearbeiter in den Kommentar aufzunehmen.

449 Dieser Passus ist v. a. aus der Königsphraseologie der Ramessidenzeit bekannt (vgl. GRIMAL 1986:339-342).

450 Vielleicht ist auch *nt.t* zu ergänzen.

sr jy(.t) n-m-ḫt m- ḥḥ.w n-rnp.t	der das zukünftig Kommende auf Millionen von Jahren hinaus[451] vorhersagt;
ḏ.t pw m- ḥr=f mj- (5)sf zb	denn die *Djet*-Zeit ist vor seinem Angesicht wie das Gestern, das gerade verstrichen ist.
ḥknw=n ḏj=k m- jb=n	Du gibst unser Loblied in unser Herz;
qmꜣ ḥꜥw=n ḏj=n hy (6)n- kꜣ=k	Schöpfer unseres Leibes, wir jubeln Deinem *Ka*.
psḏ=k m- ꜣḫ.t	Wenn Du am Horizont erstrahlst
ḫꜥj=k m- Mꜣꜥ.t	und (somit) in der *Ma'at* erscheinst,
ḥtp tꜣ.wj	sind die Beiden Länder zufrieden;
jwj=k m- snmḥ (7)-tw m- ꜣ.t-ḥtpy ...	dann kommst Du auch zu dem, der Dich anfleht, in der Gnadenfrist ...

Papyrus Berlin 3049, Text D2

Der Beginn der Passage erinnert in Vokabular und Prägung an die naturnahen Schilderungen in den Hymnen der ‚neuen' Sonnentheologie der 18. Dynastie sowie an die recht drastischen Formulierungen der fehlenden Gottesnähe aus den wenig jüngeren Zeugnissen individuell erfahrener Religiosität. Es folgt ein wieder mit einer isoliert dastehenden Grußformel eingeleiteter Abschnitt über verschiedene Akte der Weltschöpfung. Mit den Verben *nbj* und *grg* werden technomorphe Werkverfahren zitiert, denen die intellektuelle Gesamtplanung (*wnn.t nb.t*) gegenübersteht und gleichzeitig zugrundeliegt. Das alte und doch von jeher andersartige Motiv des Schöpfungsplans war also noch immer von großer Bedeutung und wurde auch nicht einfach nur kopiert: Die Verbindung *šꜣꜥ ... m- qmꜣ n-jb* scheint nicht sehr gebräuchlich gewesen zu sein.[452]

Die Allwissenheit über das Kommende (und Vergangene) hängt natürlich mit dem ewigen Kreislauf der Sonnenbahn zusammen: Täglich ist der Gott „*wieder an seinem Ort von gestern*"[453], und – auch das klingt im vorliegenden Zitat an – sein Millionen Meilen weiter Weg ist an einem Tag gegangen, wie es im Totenbuch-Hymnus aus dem ‚Kapitel 15c' heißt (⬀ 8). Vom Sonnengott, der als Lebenszeit gewährende Instanz nun gleichzeitig persönliche Gottheit ist, zur Instanz, der auch die Zukunft und alles, was darin geschieht, ebenso offenbar wie untertan ist, ist es nur ein kleiner Schritt. Erdferne Höhe und Einwirkungsmöglichkeit auf jedes individuelle Dasein waren die besten Voraussetzungen für eine göttliche Allwissenheit, die auch auf die Zeitdimension bezogen werden konnte.

Die beiden folgenden Strophen enthalten Bemerkenswertes. Zum Einen ist es die Formulierung, dass Gott den Menschen das Lob „*ins Herz gibt*". Dieser Gedanke muss die Konsequenz aus der nicht dargestellten, aber subtil präsenten Überlegung sein, mit seiner Schöpfung und den damit verbundenen Wohltaten am Menschen rufe der Schöpfer einen Automatismus hervor, demzufolge die Geschöpfe

451 Vielleicht doch *m-ḫt* wörtlich; dann heißt es übersetzt: „*Der das, was nach Millionen von Jahren kommt, vorhersagt*".

452 Vgl. in enger Nachbarschaft (XIII,4) (⬂ 35): *pꜣw.tj qmꜣ psḏ.t šꜣꜥ (j)ḫ.t nb.t ḥmw.n=f nw r- ꜣw m- sḫr n-jb=f „(Du) Urgott, der die Götterneunheit geschaffen und jede Sache ‚begonnen' hat; dieses hat er alles als Plan seines Herzens ‚gebildet'.*"

453 Vgl. pKairo CG 58033,15 (⬀ 3).

loben und danken *müssen*. Nicht anders kann auch die oben diskutierte Verwendung des *sḫrp* gedacht sein. Schließlich wird wie am Beginn des zitierten Abschnitts die notwendige Verbindung von Sonnenwirken und persönlicher Hinwendung Gottes zum Individuum deutlich gemacht: Nur im Sonnenlicht erlebt der Beter das Gefühl des Ge- und Erhörtwerdens, genauso wie er nur unter den Strahlen der Sonne das Gefühl des Weihrauchatmens und damit der unmittelbaren göttlichen Nähe verspürt.

Der folgende, von GÜLDEN als „*Lobgesang*" bezeichnete Abschnitt *E2* ist wieder anaphorisch gestaltet, in dessen vergleichsweise langem und vor- wie nachgestelltem Refrain Götter und Menschen sich jeweils untereinander zum Loben aufrufen. Gepriesen wird einmal mehr der namentlich nicht genannte, aber von den Göttern „*unser Vater*" angerufene All-Schöpfer.

35	(XIII,Kol1)*nṯr.w ⟨m-⟩ hy* *dwꜣ=n jt=n*	Die Götter sind am Jauchzen: „Lasst uns unseren Vater anbeten!"
	rmṯ.w [sḥt]p=n qmꜣ=n m- rn=f n- jr[y] ḏ.t=n[454]	Die Menschen: „Lasst uns unseren Schöpfer in seinem Namen ‚Der-unseren-Leib-gemacht-hat' erfreuen!" –
	(3)*Ḫnmw qd rmṯ.w* *ms nṯr.w* *sʿnḫ ḥr nb* *jr.y ẖr.t=sn* (XIII,Kol2)*jhy swꜣš=n n- kꜣ=f*	(Du) *Chnum*, der die Menschen gebaut und die Götter geboren hat, der alle Gesichter mit Leben erfüllt und ihren Lebensunterhalt schafft. – Juhu, lasst uns seinen *Ka* verehren! –
	...	...
	(5)*ḫpr ḫpr.t nb(.t)* *ḏr- bzj=f* *wnn.t nb.t m- sḥwj n=f jmj ...*	... Alles Entstandene konnte entstehen, seitdem er hervorgequollen ist; alles, was insgesamt existiert, gehört ihm ...
	Papyrus Berlin 3049, Text E2	

Hier sind es wiederum alternative Wendungen und Formulierungen, in denen der All-Gott als Grundlage und Ausgang des Lebens vorgestellt wird. Durch die Gleichsetzung mit dem Schöpfergott *Chnum*, der in einer traditionell geprägten Konzeption der Schöpfung den Menschen und dessen *Ka* aus Lehm auf der Töpferscheibe formt, ist dieses Ikon aus seinem alten Kontext herausgenommen und in das Konzept von *Amun-Re* als universalem Schöpfergott integriert. Die Verbindung *qd rmṯ.w* erinnert noch an den handwerklichen Akt *Chnum*s, doch *msj* und *sʿnḫ* haben dann schon mit dessen Tätigkeit im engeren Sinn nichts mehr zu tun.

Der Gedanke, dass die gesamte Schöpfung, alles, was aus Gott hervorgegangen ist und noch hervorgeht, sein Eigentum ist und bleibt, liegt nahe. Doch kommt er in den Hymnen und anderen religiösen Texten offenbar nur selten zum Ausdruck.

Das folgende Zitat ist dem zweiten Teil eines in sich nicht homogenen, mit *F2* bezeichneten Abschnitts entnommen. Die von S. GÜLDEN (2001:70) angestellte Beobachtung, dass dieser zweite Abschnitt „*die Beschreibung einer Amunprozession,*

454 Zusammen mit dem Nachsatz *jhy swꜣš=n n- kꜣ=f* die recht lange, refrainartige Klammer, die diesen Abschnitt in litaneiartige Strophen gliedert.

die mit der Nachtfahrt der Sonne gleichgesetzt wird“, sei, ist sicherlich zutreffend, was den Prozessionscharakter anbetrifft.[455] Dieses inhaltliche Gestaltungselement könnte einen Hinweis auf den rituellen Hintergrund dieses Textes, nämlich die Rezitation während einer rituellen oder tatsächlichen Prozession des Kultbildes, liefern.

36	(XIV,8)*dg3 r=⟨k⟩{nb} jr.wj*[456]	Die Augen blicken auf Dich,
	ḫft- wbn=k	wenn Du erscheinst;
	jb nb ḫntš.w	alle Herzen sind erfreut,
	m33(9)*=sn -tw 3ḫ.tj-Jmnw-Rꜥw*	wenn sie Dich sehen, die Glänzenden Augen des *Amun-Re*.
	ḥr-nt(t) nḥḥ ḥr-tp=k	Die *Neheh*-Zeit ist nämlich auf Dir,
	ḏ.t m- ḥr=k	und die *Djet*-Zeit ist in Deinem Angesicht;
	(XV,1)*ḥḥ.w n(.w)-ḥḥ.w (n.w-) rnp.t pw*	Abermillionen von Jahren sind es,
	wnn=k	die Du bestehen wirst,
	ḫꜥw{t} m- W3s.t	erschienen in Theben,
	ḥtpw{t} m- Jwnw	versunken in Heliopolis,
	ḏsr n- Ḥw.t-bnbn	unerreichbar im ‚*Benben*-Haus‘,
	(2)*r- sḫ3p(.t) ḏ.t=k*	um Deinen Leib zu verbergen.
	km.n=k ḥn.[tj]-3w	Große Zeiträume hast Du schon vollendet,
	nn-km ꜥḥꜥw=k ...	doch Deine Lebenszeit wird nicht aufhören ....
	Papyrus Berlin 3049, Text F2	

Dieser Abschnitt ist insofern bedeutsam, als hier die Aspekte *Zeit* und *Verborgenheit* miteinander verbunden dargestellt sind. Zusätzlich wird der weltentrückte Aufenthalt Gottes noch mit einer kultisch-realen Lokalität gleichgesetzt – auch dies ein seltenes Phänomen. Mit der Nennung eines Kultorts, welcher Wesen und Leib des Sonnengottes verbirgt, ist klar, dass die physische Dimension des Unerreichbaren zur Sprache gebracht ist; folglich ist Gott *ḏsr*. In diesem Status unzugänglicher Verborgenheit ist es der Gottheit erst möglich, die in der Länge wie in der Wiederholung unendlichen Zeit-Räume, die ihre Lebenszeit ausmachen, zu überbrücken.

In diesen Versen wird die im ägyptischen Denken verankerte theologische Unterscheidung der beiden Aspekte von Zeit deutlich: ein *intransitives* Moment als die von Gott gelebte und durchlebte unendliche Zeitfülle (*nḥḥ*) und ein *transitives* als die von Gott kraft seiner kosmischen Bewegung messbare und zugeteilte Lebens-

455 Für die Annahme, dass es sich um die Nachtfahrt der Sonne handele, kann ich dagegen keine Anhaltspunkte finden.

456 Die Zeichenfolge lässt sich ohne Emendierung kaum sinnvoll übersetzen (vgl. GÜLDEN 2001:69). Die hier vorgeschlagene Lesung liegt offenbar auch der Übersetzung J. ASSMANNs (1999a:292,155) „*(Alle) Augen blicken auf dich* ...“ zugrunde; demnach wäre das aus verlesen – eine Annahme, die zumindest im Fall einer hieroglyphischen Vorlage durchaus plausibel wäre; unbefriedigend bleibt die Nichtberücksichtigung des ; ASSMANNs Ergänzung ist überflüssig, da *jr.wj* nicht als Variante (oder gar Fehler) des gebräuchlichen *jr.t nb.t*, sondern als konkrete physische Größe aufzufassen und als Subjekt des Sehens durchaus belegt ist. Die Interpretation GÜLDENs *dg3 zj nb r- jr.wj* (ebda.) birgt das Problem in sich, dass die „*beiden Augen*“ des Sonnengottes – Sonne und Mond – als Objekt menschlicher Betrachtung anderweitig nicht belegt sind.

zeit (*ꜥḥꜥw*) (ASSMANN 1975b:51). Beide Aspekte sind eng miteinander verknüpft: So, wie sich das einzelne Leben in einer Zeit*spanne*, die ihm aus dem unerschöpflichen Vorrat der Zeit zugemessen ist, entfaltet, erstreckt sich das „Leben" des Lebensgottes, aus dem alles einzelne Leben hervorgeht, in der Zeitfülle schlechthin, aus der die einzelnen Jahre und „*Lebenszeiten*" hervorgehen. Und seine Lebenszeit, das „*Alter*", ist es, was man dem Gott gleichsam ansieht – die Jahre scheinen ihm „ins Gesicht geschrieben zu stehen" (*m- ḥr=k*) und „auf seinen Schultern zu lasten" (*ḥr-tp=k*). Doch trotz aller Müdigkeit, die in den Texten häufig genug angesprochen wird, gibt es den Trost „*Deine Lebenszeit wird nicht aufhören*".

Das Ende der Textsammlung der Handschrift Berlin 3049 ist vollständig erhalten, sodass man einen Eindruck bekommt, wie die Redaktoren einer so bedeutsamen Zusammenstellung liturgischer Texte diese abschlossen.[457] Man kann mit GÜLDEN (2001:75) tatsächlich von einer „*Zusammenfassung*" sprechen, in der zunächst der Jubel des unmittelbar vorher stehenden Textes *G2*, im weiteren aber gleichsam der Inhalt der gesamten Handschrift aufgegriffen und gebündelt wird. Grundsätzlich unterscheidet sich die Passage nicht von vergleichbaren Abschnitten derselben Handschrift, so etwa Text *E2* (⇗ 35); doch erhält sie durch ihre Schlussstellung tatsächlich resümmierendes Gepräge.

37	(XVI,3)*ḥnf n=k*	Alles, was aus Dir hervorkommt
	prr nb jm=k	und von Deinen Glänzenden Augen [...] wird,
	[...] *nb n- ꜣḫ.tj=k(j)*	huldigt Dir.
	šꜣ.n=k[458]	Was Du bestimmt hast,
	swhj=sn (4)*-tw m-*	rühmt Dich mit dem,
	jrj.n=k	was Du gemacht hast;
	wnny.w wꜣḥ(.w) tp	(alles,) was existiert, senkt den Kopf;
	wḏ.n=k	was Du an-geordnet hast,
	wnn=s m- tꜣ	besteht nun auf Erden;
	nn-skj m- rꜣ-ꜥ.wj=k(j)	nichts vergeht, was aus Deinen Händen ist.
	(5)*nḥḥ pw*	Es ist die *Neheh*-Zeit,
	wnn=k	die Du bist,
	nn-km rnp.t	ein Vollenden (Deiner) Jahre kann es nicht geben.
	zꜣ=k Ḥrw ḥr-sꜥšꜣ.t bj.t=k[459] *n- ḏ.t*	Dein Sohn *Horus* vermehrt Deine Opferbrote in Ewigkeit.

Papyrus Berlin 3049, Text H2

Markant ist der nochmalige Verweis auf die göttliche *wḏ*, die jetzt auf Erden manifest ist. Auch die Formulierung *swhj=sn -tw m- jrj.n=k* ist bemerkenswert: Die

457 Der als *H2* getrennt behandelte Schlussabschnitt lässt sich m. E. problemlos mit dem vorhergehenden Text als Einheit betrachten. Weder formale noch inhaltliche Gesichtspunkte sprechen für eine Abtrennung.

458 Keiner der Übersetzer hat bislang die über die Zeile geschriebene Einfügung [Hieroglyphen] berücksichtigt; es gehört aber offensichtlich zur Komposition und ist parallel zum folgenden *wḏ.n=k* sowie – nicht grammatisch, aber stilistisch – zum vorangehenden *ḥnf n=k* konstruiert.

459 Trotz der Determinierung halte ich die Lesung des [Hieroglyphen] für einzig sinnvoll; die Hinzuziehung des voraufgehenden [Hieroglyphen] ergibt keine bessere Lösung, es ist trotz seiner exponierten Position als Komplement zu *sꜥšꜣ* zu interpretieren.

Schöpfung preist ihren Schöpfer durch sich selbst; *šꜣ.n=k* und *jrj.n=k* beziehen sich auf dasselbe Objekt.

Neben seinem dekrethaften Charakter hat der letzte Satz eventuell auch einen liturgischen Hintergrund: An dieser Stelle könnte der König der Gottheit eine Opfergabe dargereicht haben, die den Zeremonienablauf beschloss – vorausgesetzt, die vorliegende Textsammlung spiegelt tatsächlich stattgehabte rituelle Vorgänge wieder.

PAPYRUS BERLIN 3050

Auch im Fall der Handschrift Berlin 3050 besteht kein Zweifel, dass es sich um ein liturgisches Manuskript handelt; die einleitenden Worte *rs=k nfr* kennzeichnen das ‚Morgenlied', mit dem das Kultbild zu Beginn der rituellen Handlungen begrüßt wurde. Obgleich auch hier mehrere Texte zu einer Sammlung zusammengestellt sind, ist die Unterteilung etwas schwierig. S. SAUNERON (1953), der den kompletten Papyrus in kommentierter Übersetzung und hieroglyphischer Transliteration sowie mit einem Wörterindex publiziert hat, hat auf eine Textgliederung verzichtet. J. ASSMANN (1999a:101-105, #22), dessen Einteilung ich übernommen habe, hat – allerdings unter Auslassung zweier Passagen – vier Abschnitte (A-D) separiert; BARUCQ & DAUMAS (1980:278-286, #82) haben in ihrer Übersetzung sechs inhaltliche Teile unterschieden.[460] Unstrittig sind der mit *jꜣw n=k* eingeleitete Abschnitt VI,4-VII,9 (C) sowie der litaneiartige Strophenhymnus VIII,1-IX,4 (D) und der abschließende Passus, der den König als kultischen Handlungsträger vorstellt. Die Abtrennungen im mittleren Teil sind nicht eindeutig; formal lassen sich weder durch Rubra noch durch stilistische Änderungen Anhaltspunkte für Abschnittswechsel erkennen[461], inhaltlich gibt es gar ein Kontinuum.

Die Handschrift war für den Kult des thebanischen *Amun-Re-Harachti* bestimmt, wie aus den einleitenden Worten hervorgeht. Was folgt, ist ein rein auf den Sonnengott zugeschnittener Hymnus, in dem der Name des thebanischen Gottes genauso selten erscheint wie seine Epitheta oder Wesenszüge (II,2 *šw.tj*), sondern nur noch *Re-Harachti* angesprochen wird. Dieser Befund spricht für eine Adaption eines – ursprünglich vielleicht sogar nicht-thebanischen – liturgischen Sonnenhymnus für den Kult des *Amun-Re*. Darüber hinaus handelt es sich wohl schon aus diesem Grund auch nicht um eine Komposition der ramessidenzeitlichen ‚Weltgott-Theologie'[462], in der weitaus mehr Bezüge zum thebanischen Gott und seinem Kult zu erwarten wären.

460 So auch JANSEN-WINKELN (1994b:283).

461 Die Interjektion *j* ist als Kriterium etwas schwach; auch die Wechsel zwischen der 2. und 3. Pers. sg. erscheinen zu unsystematisch, als dass man sie als Argument heranziehen könnte. Für die Fragwürdigkeit der Abtrennung spricht darüber hinaus die Tatsache, dass der Abschnitt I-IV *in toto* als Duplikat in pBerlin 3056 IV-V erscheint.

462 Die wenigen Passagen aus der Handschrift, die mit Belegen aus der 19. und 20. Dynastie übereinstimmen (vgl. ASSMANN 1969:187), lassen eine Datierung der gesamten Textsammlung in die

38	(VI,4)... *j3w n=k wr*	Lobpreis sei Dir, (Du) Großer,
	pr m- Jh.t	der aus der *Jhet* (*d.i.* Himmelskuh) hervorgekommen ist!
	nb-ḥr.w ꜥš3{t}-jꜥr.t	Herr der Gesichter, mit vielen Uräusschlangen,
	(5)*sḫpr stw.t*	der die Sonnenstrahlen entstehen lässt
	ẖsr kkw	und die Finsternis vertreibt.
	w3.t nb(.t) mḥ.t m- stw.t(6)*=k*	Jeder Weg ist von Deinen Strahlen erfüllt.
	jry n=k jꜥnj.w jmj.w-ꜥ.wj=sn	Die Paviane gestikulieren für Dich mit ihren Armen[463],
	ḥzj=sn n=k	sie singen für Dich
	(7)*jhb=sn n=k*	und tanzen für Dich,
	sḏd=sn n=k s3ḫ.w tp-r3(8)*=sn*	sie sagen Dir die Verklärungen auf ihrem Mund auf
	sr=sn -tw m- p.t m- t3	und kündigen Dich im Himmel und auf Erden an.
	...	...
	(VII,2)*sjp b3=k n- jmj.w-*(3)*d3.t*	Dein *Ba* inspiziert Die-die-in-der Unterwelt-sind.
	ẖntš b3.w r- tr.wj	Daher freuen sich die *Bas* tags und nachts.
	dr=k[464] *mn.t (n.j-)ntj-nmꜥ*	Du vertreibst das Leiden dessen, der darniederliegt,
	snḏm=k 3hw n-(4)*Wsjr*	und versüßt die Not des *Osiris*;
	ḏj=k ṯ3w n- ntj-m- jn.t	Du gibst dem, der im Wüstental ist, Atemluft.
	sḥḏ.n=k t3	Du hast das Land erhellt,
	wn m- kkw ...	das zuvor in Dunkelheit war ...
	Papyrus Berlin 3050, Text C	

Für den nicht-thebanischen Ursprung sprechen die mit dem deutlich solaren Gesamtcharakter der Texte verbundenen zahlreichen Anspielungen auf die traditionell-konstellative Ikonik des Sonnenlaufs. Doch finden sich daneben auch Passagen und Formulierungen, die entweder auf eine thebanische Redaktion des Textes oder auf die Verbreitung des universalistischen Diskurses auch außerhalb der thebanischen Theologie, wie sie ja bereits für die frühere Libyerzeit diskutiert worden ist, schließen lassen. So ist die Rede von den Strahlen der Sonne, welche die Finsternis vertreiben und die Wege erhellen, ein zweifelsohne universalistisches Element ‚neuer' Sonnentheologie, die sogar an die Zeugnisse individuell gelebter Religiosität erinnert und hier mit traditionellen Epitheta (*nb-ḥr.w*, *ꜥš3-jꜥr.t*) kombiniert ist.

Die folgende Schilderung der Tätigkeit der ‚Sonnenaffen' rezipiert zwar ein altes Motiv; doch sie zeigt sehr deutlich, wie stark die alternativen Bilder, in denen

Ramessidenzeit nicht zu. In die richtige Richtung weisen dagegen etliche parallele Versionen in funerären Handschriften der Libyerzeit (ebda.).

463 S. SAUNERON (1953:76 Anm. 61) hat hinter der Nisba eine Auslassung postuliert, die den Aufenthaltsort der Sonnenaffen bestimmt. Eine solche Auslassung lässt sich nicht ausschließen, doch liegt m. E. eine vollständige Konstruktion vor, die wörtlich etwa mit *„*Die Paviane handeln für Dich, indem sie mit ihren Armen sind*" wiederzugeben wäre.

464 Paläographisch spricht nichts dagegen, in dem Zeichen [hieratisches Zeichen] das hieroglyphische [Hieroglyphe] als logographische bzw. abgekürzte Schreibung des Verbums *dr* zu erkennen. Mithin erübrigt sich die Anmerkung SAUNERONs (1953:77 Anm. 67).

die Menschen und übrigen Geschöpfe Gottes seinen Lobpreis zelebrieren, ihre Phraseologie aus diesem Bild übernommen haben.[465]

Die Passage, in der die Wirksamkeit des Sonnengottes in der Unterwelt während ihrer ‚Nachtfahrt' thematisiert wird, ist höchst aufschlussreich. Denn hier findet die Annahme, Elemente der Funerärliteratur seien während der Libyerzeit in die Kulttheologie übernommen worden, ihre Bestätigung. Die Formulierung könnte wortgetreu einer Totenstele oder einem Funerärpapyrus entnommen sein.[466] Die Adressierung an den Sonnengott selbst lässt die Passage als Bindeglied zwischen den sinngemäßen Abschnitten der zeitgleichen *Amun-* und *Ptah-*Hymnen und den vermutlich nur etwa 100 Jahre älteren Sonnenhymnen des Papyrus Louvre N 3292 erscheinen.[467]

Die Jubel-Litanei ist einer Gruppe von Betern in den Mund gelegt, wie einige Formen der 1. Person pluralis zeigen. Auch sie enthält einige Elemente ‚neuer' Sonnentheologie.

39	(VIII,Kol)*j nfr.wj -tw Rˁw-Ḥrw-ȝḫ.tj*	O wie schön bist Du, *Re-Harachti*!
	(8)*pḥrr ⟨p⟩.t*	Der Du den Himmel durcheilst,
	jwtj-pḥ=f	ohne dass Dich jemand erreichen könnte,
	r- sḥḏ(.t) tȝ n- ms.w=f	um für Deine Kinder die Welt zu erhellen.
	qȝ.tj r- nṯr.w rmṯ.w	Vor den Göttern und Menschen bist Du erhoben.
	(9)*wbn.tj n=n*	... Du bist für uns aufgegangen,
	n-rḫ=n sšm=k	aber wir haben Dein Bild nicht erkannt.
	ḏj=k -tw m- ḥr=n	Du gibst Dich in unser Gesicht,
	n-rḫ=n ḏ.t=k	aber Deine Gestalt haben wir nicht erkannt.
	Papyrus Berlin 3050, Text D	

In diesen beiden Strophen sind die beiden Aspekte der Weltenthobenheit Gottes – physischer (*pḥrr*, *jwtj-pḥ*, *qȝ*) und intellektueller (*n-rḫ*) – mit dem Sonnenlauf verbunden. Die Betonung des transzendenten Wesens Gottes, seiner Unerfahrbarkeit und Unerreichbarkeit, für sich genommen weist schon auf den universalistischen Hintergrund der Stelle hin. Auch das Bild des Sonnengottes als des eilenden Läufers ist eine alles Traditionell-ikonischen entledigte Vorstellung, die – soweit die Beleglage zeigt – eine Schöpfung der Libyerzeit ist.[468] Schließlich ist auch die explizit anthropozentrische Formulierung dieser Stelle der Geistesströmung des theologischen Universalismus verpflichtet: Die Menschen werden als unmittelbare Nutznießer und Objekte der göttlichen Wirksamkeit angesehen, ja sind sogar ihr eigentliches Ziel.

465 Vgl. v. a. pBerlin 3049 (↗ 31).

466 SAUNERON (1953:77 Anm. 68) hat im Kommentar zu dieser Stelle bezeichnenderweise als Parallele auf die Inschrift auf einem spätzeitlichen oder ptolemäischen steinernen Sarkophag verwiesen.

467 Vgl. auch unten S. 259 m. Anm. 789.

468 Vgl. pLouvre N 3292 K,9 (↗ 19), Kairo JE 43359 b,8 (↘ 65), El-Charga II,23 (↘ 100).

PAPYRUS BERLIN 3055

Während es sich bei den übrigen Manuskripten des Berliner Hymnencorpus angesichts ihrer relativen Kürze vielleicht nur um repräsentative Ausschnitte aus den liturgischen Textsammlungen handelt, scheint im Fall der Handschrift 3055 tatsächlich eine weitgehend komplette Sammlung von zur Durchführung des Kultbildrituals für *Amun-Re* relevanten Texten zu sein. Die Handschrift trägt auf insgesamt 37 Papyrusseiten 66[469] in Fließtext aufgezeichnete Einzeltexte[470] von unterschiedlicher Länge, die mehrheitlich mit *rꜣ* ... eingeleitet sind. Das komplette Manuskript ist bereits von A. MORET (1902) übersetzt und mit den 36 bildlichen Darstellungen des Rituals im Tempel König *Seti*s I. in Abydos[471] zusammengestellt worden. Während aller rituellen Handlungen – Libationen, Weihrauchopfer, Ankleiden der Kultstatue etc. – wurde der Gott hymnisch angerufen. MORETs Arbeit ließe sich nach über 100 Jahren mit neuem Textverständnis und zusätzlichen Parallelen sicherlich erweitern und ergänzen.[472] Dies gilt insbesondere für die auf Seite VI und im Mittelteil der Handschrift (S. XIII-XXV) befindlichen insgesamt neun Hymnen, von denen nachfolgend einige näher betrachtet werden.[473]

Diese Hymnen unterscheiden sich in ihrer Art grundsätzlich nicht von denjenigen der Papyri Berlin 3049 oder 3050. In ihnen wird *Amun* beziehungsweise *Amun-Re* stets in der 2. Person als allmächtiger und gleichzeitig weltferner Gott beschrieben, mit einem mäßig hohen Anteil an traditionell-konstellativem Vokabular und Vorstellungsinventar. Auffallend ist allerdings, dass im Vergleich zu den anderen Manuskripten die Aspekte des Sonnen-, Schöpfer- und Lebensgottes in den Hymnen der Handschrift 3055 weniger häufig thematisiert zu sein scheinen. Auch finden sich wenig Hinweise auf eine Verbindung mit dem Jenseits.

Text *38* ist in formaler Hinsicht ein ‚Morgenlied'-Hymnus, der mit den Worten *rs - tw ḥtp.tj rs=k m- ḥtp rs Jmnw-Rꜥw* einsetzt. Doch ist es fraglich, inwieweit die Position dieses Hymnus im Manuskript dem tatsächlichen Zeitpunkt seiner Rezitation entsprach; es ist nicht davon auszugehen, dass um die zeitliche Mitte des Rituals herum noch ein ‚Morgenlied' rezitiert werden musste. Dies führt zu der die einlei-

469 Nach der Zählung von MORET.

470 Dass auch diese einzelnen Sprüche nicht originär zu einer einzigen Komposition gehört haben können, lässt sich am Beispiel der Passage XIX,3-XX,2 ablesen; diese ist in mindestens 17 Versionen, von der 19. Dynastie an bis in die Perserzeit, in völlig verschiedenen funktionalen Zusammenhängen bezeugt (ASSMANN 1969:168). Auch die Passage VI,3-6 ist bereits im Neuen Reich bezeugt.

471 Darüber hinaus finden sich Darstellungen des Kultbildrituals in den ptolemäerzeitlichen Tempeln von Edfu und Dendera.

472 Die Bearbeitung von ROEDER (1960:72-141) basiert auf den Darstellungen in Abydos und berücksichtigt weitaus nicht alle Einzeltexte von pBerlin 3055; die Übersetzung von KAUSEN (1988) bietet zwar eine moderne, aber ebenfalls längst nicht vollständige Übertragung der Handschrift; die vorerst gründlichste Bearbeitung zumindest des Abschnitts I,1-VI,3 haben GUGLIELMI & BUROH (1997) vorgelegt; vgl. oben S. 38 m. Anm. 97.

473 Die Hymnen sind von BARUCQ & DAUMAS (1980:287-297, #83A-B) und J. ASSMANN (1999a:268-282, #119-126) übersetzt, aber inhaltlich nicht interpretiert worden.

tenden Bemerkungen modifizierenden Vermutung, dass die Sammlung eine Reihe von alternativen Texten enthält, aus denen für den jeweiligen liturgischen Anlass bestimmte Texte ausgewählt werden konnten. Die übrigen Manuskripte würden demnach eine Auswahl aus diesem Fundus für einen von mehreren vorstellbaren liturgischen Rahmungen darstellen. Für die nicht unmittelbare Verwendung der Texte im rituellen Rahmen spricht auch die Integrierung der einleitenden Refrainworte in den Fließtext, während sie in den anderen Manuskripten als optisch gliedernde Elemente in Kolumnen vor und hinter den eigentlichen Hymnentext geschrieben sind.

40	*... (XVI,3)ṯwt nṯr ḫpr m- zp tpj*	... Du bist der Gott, der beim Ersten Mal entstanden ist,
	nn-ḫpr nṯr	als noch kein Gott enstanden
	nn-mꜣṯ(.w) rn n-(j)ḫ.t nb(.t)	und der Name irgendeines Dinges noch nicht ersonnen war.
	wn=k (4)jr.wj=k(j)	Wenn Du Deine Augen öffnest,
	mꜣꜣ=k n- jm=sn	blickst Du mit ihnen,
	ḫpr ḥḏḏw.t n- bw nb(.w)	sodass das Licht für jedermann entstehen kann;
	m- šw.t jmꜣ-jb jr.wj=k(j)	wenn (aber) Schatten Deine Augen erfreut,
	nn-ḫpr hrw(w)	kann es nicht Tag werden.[474]
	wpj=k (5)rꜣ=k	Wenn Du Deinen Mund öffnest,
	mdw.t=k jm=f	sprichst Du mit ihm.
	smn=k p.t m- ʿ{.wj}=k jmnt m- rn=k n-Jmnw	Mit Deiner rechten Hand hast Du den Himmel befestigt, in Deinem Namen *Amun*.
	ṯwt kꜣ n-nṯr.w nb.w	Du bist der *Ka* aller Götter,
	ṯwt Jmnw ṯwt (6)Jtmw ṯwt Ḫpr(j)	(denn) Du bist Amun, bist Atum und bist Chepri.
	ṯwt nb-tꜣ r- ḏr=f	Du bist der Herr der ganzen Welt,
	ṯwt nb-ḫʿ(.w) nzw-bjtj	bist der Herr der Kronen und König von Ober- und Unterägypten.
	ṯwt ms nṯr.w ms.w rmṯ.w	Du bist es, der die Götter und Menschen
	(7)msw (j)ḫ.t nb(.t) ʿnḫ(.t)	sowie alle lebendigen Dinge geboren hat.
	ʿnḫ.tj sḫm.tj r- nṯr.w nb.w	Du bist der Lebende[475], mächtiger als alle Götter.
	fꜣj.n=k psḏ.t ʿb.tj	Du hast die gesamte Götterneunheit emporgehoben[476],
	šdj(8).n=k -st	hast sie genährt

474 So sinngemäß bereits bei MORET (1902:130) und BARUCQ & DAUMAS (1980:293). Die Übersetzung dieser Stelle bei J. ASSMANN (1999a:273,9 f.) berücksichtigt weder den Text hinreichend noch trifft sie den beabsichtigten Sinn.

475 Falls hier wirklich das *Wb.* I, 205,17 und *LGG* II, 169a aufgeführte Epitheton gemeint ist, wäre damit ein Bezug zu *Osiris* hergestellt. Doch ist diese Annahme wenig wahrscheinlich, da weder in diesem Text noch in den anderen Hymnen der Handschrift auf eine Jenseitswirksamkeit *Amun-Re*s verwiesen wird. Möglicherweise handelt es sich bei *ʿnḫ.tj* schlicht um ein parallel zu *sḫm.tj* konstruiertes Pseudopartizip, wobei dann allerdings die inhaltliche Verbindung zwischen *ʿnḫ* und *sḫm* nicht recht klar wäre.

476 Od. „*getragen*". BARUCQ & DAUMAS (ebda.) und J. ASSMANN (1999a:274,20) haben „*tu as saisi*" bzw. „*du hast gepackt*" übersetzt, was offensichtlich auf der hieroglyphischen Transliteration bei MORET (ebda.) basiert. M. E. lässt sich das hieratische Zeichen aber eindeutig als transliterieren, während MORET es mit der im Hieratischen ähnlichen Ligatur verwechselt zu haben scheint. *Fꜣj psḏ.t* ist als Tätigkeit einer Schöpfergottheit durchaus vorstellbar.

sꜥnḫ.n=k -st	und ihr Leben gegeben,
ṯwt jr kꜣ=st ...	und Du bist es, der ihren *Ka* geschaffen hat ...

Papyrus Berlin 3055, Text 38

Dieser Hymnentext charakterisiert *Amun-Re* vergleichsweise deutlich als Ur- und Schöpfergottheit. In knappen Worten wird er zu den kosmogonischen Vorgängen am Beginn der Welt in aktive Beziehung gesetzt. Neben Anspielungen auf biologisches (*msj*) und technisches (*smn m- ꜥ*) Schöpfungsverfahren ist auch ein intellektuelles Verfahren erwähnt: das „*Ersinnen*" der Namen aller Dinge und deren Aussprechen. Hierbei handelt es sich um eine Neuformung des *Schöpfungsplan*motivs; das Verbum *mꜣṯ* ist offenbar in früheren Texten im Zusammenhang mit Schöpfung nicht belegt. Die Entstehung des Lichts und das folgende „*Fest-Machen*" des Himmels, die den den Mund Gottes erwähnenden Satz unmittelbar einrahmen, machen deutlich, dass es sich auch hier um ein schöpferisches, höchst wirksames Sprechen des göttlichen Mundes handelt.

Wie häufig zu beobachten ist, folgt auf die kosmogonischen Verweise der Aspekt des Sonnengottes. In universalistischer Prägung wird die Gottheit als Ausgangspunkt des Lichts angesehen, durch das die irdische Schöpfung ihr Sehvermögen erhält. Einzigartig ist dabei die Formulierung vom Schatten über den Augen des Sonnengottes, der den Tagesanbruch verhindert. Als Sonnen- und Schöpfergott ist *Amun-Re* auch in der Lage, die übrigen Götter zu versorgen.

Der Hinweis auf das Königtum *Amun-Re*s über Ägypten wirkt in diesem Text bereits etwas anachronistisch. Entsprechende Parallenen fehlen im Berliner Corpus weitgehend, was auf die veränderte politische Situation im Lande seit Beginn der 22. Dynastie zurückzuführen ist. Dass der Passus in diesem Text dennoch erscheint, mag darauf hindeuten, dass er bereits zur Zeit der 21. Dynastie entstanden ist.

Der folgende kurze Ausschnitt aus Text *40* ist eigentlich nicht Bestandteil eines Hymnus, sondern gehört zu einer eingeschobenen Fürbitte für den König, wie sie auch aus einigen anderen Handschriften bekannt ist. Die Struktur des Textes 40 ist nicht ganz klar, da der Hymnus in XVIII,8 zunächst fortgeführt zu sein scheint, bevor nochmals um den Schutz des Königs gebeten wird. Inhaltlich lässt sich das Fürbittgebet durchaus an die unmittelbar vorangehende Aussage des Hymnus anknüpfen, sodass man von seiner bewussten Positionierung ausgehen kann. Ob jedoch bereits die ursprüngliche Komposition des Hymnus diesen Einschub vorsah, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

41	(XVIII,6)... *rḫ=f* (7)*rn(.w)=k jpw nfr(.w) jrj.n=k*	... Er kennt Deine relevanten[477] schönen Namen, die Du (Dir) gemacht hast,
	wn.n=k wꜥw m- Nnw	als Du im Urozean noch allein warst,
	m- rn=k pw n-jr nn-wrḏ(8)*=f ...*	in Deinem Namen ‚Schöpfer-der-nicht-ermüden-kann' ...

Papyrus Berlin 3055, Text 40

477 Versuch einer adäquaten Wiedergabe des Demonstrativums *jpw*.

In dieser kurzen Aussage, die eigentlich über die notwendigen Voraussetzungen des Königs zur Ausübung des Kults getroffen werden, ist ein knapper Verweis auf die Unermüdlichkeit des Schöpfergottes enthalten. Interessanterweise ist die Formulierung hier ihrem ursprünglichen Kontext entnommen und wird wie ein standardisiertes Epitheton verwendet.[478] Diese Art der Rezeption universalistischer Theologumena beweist ihre feste Verankerung in der ägyptischen Gottes- und Weltsicht und den produktiven Umgang mit ihnen noch bis weit in das erste Jahrtausend hinein.

Text *42* ist der längste Abschnitt innerhalb der Spruchsammlung des Papyrus Berlin 3055, er umfasst fünf Manuskriptseiten. Laut Überschrift ist es ein „*Spruch zum Darbringen der* Ma'at", der mithin eine rituelle Szene begleitet, die aus zahlreichen bildlichen Darstellungen seit dem Neuen Reich bekannt ist und eine zentrale Rolle im Kultgeschehen eingenommen haben muss. Gemäß dieser kontextuellenen Einbindung setzt der Hymnus, der dem König in den Mund gelegt ist, *Amun-Re* auf verschiedenen Ebenen mit *Ma'at* in Beziehung.

42	(XX,3)… *jnḏ-ḥr=k Jmnw-Rꜥw nṯr -pn šps*	Sei gegrüßt, *Amun-Re*, unser vornehmer Gott!
	(4)*nb-nḥḥ*	Herr der *Neheh*-Zeit,
	ẖnm.n=f ḥr.t	nachdem er sich mit dem Himmel verbunden hat.
	ḫꜥ m- jtn ḥr-tp- dwꜣw	Der am Morgen als Sonnenscheibe erstrahlt;
	zš […]	der, wie es ein Aufgehender tut,
	mj- jrj.n (5)*wbny*	[den Horizont *o.ä.*] durchläuft,
	sḥḏ.n=f qr.tjw	nachdem er die Höhlenbewohner erleuchtet hat;
	sšm ḏ.t=f r- nṯr.w	der seinen Leib zu den Göttern führt,
	dgꜣ.n jmj.w (6)*sšm=f*	nachdem die Jenseitigen sein Bild erblickt haben;
	pẖr.n=f ꜣḫ.tj=f(j)	der seine Glänzenden Augen herumführt.
	…	…
	(XXIV,1)… *pẖr=k p.t*	… Du umläufst den Himmel
	sšm=k tꜣ	und leitest (so) die Erde,
	jw-Mꜣꜥ.t ḥnꜥ=k rꜥw nb	wobei *Ma'at* täglich bei Dir ist;
	ḥtp=k (2)*m-dꜣ.t*	Du versinkst in die Unterwelt,
	jw-Mꜣꜥ.t ḥnꜥ=k	und *Ma'at* ist (ebenfalls) bei Dir.
	sḥḏ.n=k ẖ.t-qr(r).tjw	Nun erhellst Du die Leiber der Höhlenbewohner
	bz.n=k m- ꜥ.t (3)*jmn(.t)*	und dringst in die verborgene Kammer ein;
	ḥtp=k	Du kannst zufrieden sein,
	rwḏ=k jm=s …	wenn Du darin dauerhaft bist …

Papyrus Berlin 3055, Text 42

Nach Aussage des gesamten Textes ist *Amun-Re* als Sonnengott in jeder Phase seines Laufes und auch in jedem Aspekt seines Wesens in Begleitung von *Ma'at*. Jetzt wird auch das einzige Mal in den Hymnen von Berlin 3055 explizit auf die ‚Nachtfahrt' des Sonnengottes verwiesen, die er nach Sonnenuntergang antritt und auf der ihm *Ma'at* gleichfalls zur Seite gegeben ist. Zu Beginn des Hymnus gibt es eine sehr ähnliche Passage, in der geschildert wird, wie *Amun-Re* vor Sonnenaufgang den Aufenthalt im Jenseits beendet hat. Hier fehlt allerdings noch der Bezug zu

478 Vgl. *LGG* I, 159b, wo die Belege für die Verwendung von *jwtj-wrḏ* als Epitheton aufgeführt sind; sie entstammen bis auf eine Ausnahme alle der Zeit nach dem Neuen Reich.

Ma'at. In beiden Fällen aber ist die gegenüber den tempelkultischen Quellen des Neuen Reichs massive Kompetenzerweiterung des Sonnengottes auf den Bereich der Totenwelt evident.

Anbei noch eine Beobachtung zur Sprache des Textes: Die durch die Grammatik explizierte Verbindung von solarem Himmelsumlauf und Kontrolle über das Weltgeschehen scheint aus älteren Quellen nicht bekannt zu sein. Erneut lässt sich also feststellen, dass die Theologen der Libyerzeit durchaus noch an ihren Texten arbeiteten und sie den Erfordernissen und auch Erkenntnissen ihrer Zeit anpassten.

PAPYRUS BERLIN 3048

Die Handschrift Papyrus Berlin 3048 ist in der Ägyptologie als ‚Berliner *Ptah*-Hymnus' bekannt. Bereits W. WOLF (1929) hat ihn in der Erstbearbeitung in elf Abschnitte gegliedert und diese als Bestandteile eines Hymnus betrachtet. Ich habe WOLFs Einteilung beibehalten, interpretiere die Einzelstücke aber wiederum als ursprünglich eigenständige Texte beziehungsweise Ausschnitte aus anderen Texten, die zum Zweck einer kultischen Handschrift zusammenkomponiert wurden.[479] Ob das Manuskript bereits auf eine Vorlage zurückgeht oder originär ist, kann hier nicht entschieden werden.[480] Ein Hinweis darauf, dass es eine Vorlage gegeben haben könnte, ist vielleicht in dem Epitheton *nb-šw.tj „Herr der Doppelfederkrone"* (II,5) zu sehen. Es scheint für *Ptah* anderweitig nicht belegt zu sein, wurde aber häufig *Amun* beziehungsweise *Amun-Re* beigegeben, was wiederum auf den ursprünglichen Adressaten dieses Textes hindeuten könnte.[481] Sicher ist, dass *Text B* (↘ 43) bereits in einem ramessidenzeitlichen Grab in Saqqara belegt ist.

Obgleich der Tempelbezirk von Karnak als funktionaler Rahmen der Handschrift wohl außer Frage steht, ist der Papyrus durchgängig an den Gott *Ptah* beziehungsweise *Ptah-Tatenen* adressiert. Die offensichtliche inhaltliche Nähe zu den bereits behandelten Texten des Berliner Corpus lässt allerdings schnell deutlich werden, dass die mit seiner kultischen Heimat Memphis verbundenen, traditionellen Vorstellungen von diesem Gott bestenfalls im Hintergrund stehen.[482] Die theba-

479 Die Vermutung, dass es sich bei der Handschrift um *„eine Kompilation ganz verschiedener Stücke"* handeln müsse, hat bereits S. MORENZ (1960:97 Anm. 59) geäußert.

480 SAUNERON & YOYOTTE (1998:85) haben den Hymnus ohne Angabe von Gründen ins Neue Reich datiert (*„zweifellos nach 1400 v. Chr."*). Die Annahme W. WOLFs (1929:44), dass der Hymnus auf die Zeit des Alten Reichs oder sogar noch darüber hinaus zurückgehe, ist nicht haltbar; sie ist vor dem wissenschaftshistorischen Hintergrund zu sehen, dass zu WOLFs Zeit auch das ‚Denkmal memphitischer Theologie' ins Alte Reich datiert wurde. Wenngleich WOLF (ebda.) von *„mancherlei Mißverständnissen, die dem Schreiber bei seiner Abschrift unterlaufen"* seien, geschrieben hat, weist die Handschrift insgesamt wenig Schreib- oder Kopierfehler auf.

481 Zur Ikonographie *Ptahs* gehört keine Krone, wohl aber zu der *Tatenens*, die neben einem Widderhornpaar auch ein Federpaar trägt; *nb-šw.tj* könnte sich also auch auf die Krone des *Tatenen* beziehen.

482 Die von KOCH (1993:376) notierten *„charakteristischen Unterschiede"* zwischen *Amun* und *Ptah* nach den ‚Berliner Hymnen' bestehen bestenfalls vordergründig und sind mit gelegentlichen Anklängen an andere Theologien zu erklären.

nische Prägung des Gesamttextes lässt vielmehr auf eine Verwendung im Heiligtum des *Ptah*, das ja unmittelbar nördlich des *Amun*-Tempels, noch innerhalb des Temenos lag und bis in hellenistische Zeit in Betrieb war, schließen.

Da *Ptah* in seiner memphitischen Form, insbesondere in seinem chtonischen Aspekt *Tatenen*, seit jeher eine Schöpfergottheit war und auch solare Aspekte besaß, fiel es nicht schwer, ihn in das universalistische System einzubinden. Angesprochen ist einmal mehr die universale und transzendente All-Gottheit, die bislang mit den Namen *Amun*, *Amun-Re*, *Re-Harachti* oder *Osiris-Re* verbunden war. Allerdings hat man sich nicht, wie es in jüngeren Quellen erkennbar ist, darauf beschränkt, den Namen einfach zu ersetzen oder *Ptah* mit solaren Epitheta zu belegen, sondern man hat die Gottheit in das bestehende thebanische System einzubinden versucht, indem man ihn als Vater des Sonnengottes *Re* vorgestellt hat (IV,9-V,4.X,2-6.XII,4).[483] Eigentlich entgegen aller universalistischen Gepflogenheit kreierte man eine neue Götterkonstellation, um *Ptah* an die Spitze einer Konzeption zu setzen, deren Spitze schon besetzt war.[484] *Ptah* als Exponent der universalistischen Weltsicht ist nach der „Formel" von Papyrus Leiden I 350, nach der *Amun*, *Re*, und *Ptah* *„alle Götter"* seien, allerdings nicht außergewöhnlich und durchaus im Sinne ramessidischer Theologie, wie einige ältere Texte zeigen.[485] Doch ob die Passagen, in denen *Ptah* in eine hierarchische, übergeordnete Beziehung zu *Re* gesetzt ist, also deutlich aus der gerade nicht-hierarchischen Drei-Einheit ausbricht, ihren Ursprung bereits im Neuen Reich haben, ist zumindest zu bezweifeln. Vielmehr scheint sich hierin bereits die Tendenz abzuzeichnen, die in religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise bereits die Spätzeit einläutet: Während sich in der Weltgott-Theologie des Neuen Reichs ganz klar die Vielheit in der göttlichen Einheit manifestierte, konnte in der Spätzeit diese Einheit zunehmend diverse Formen annehmen; ganz verschiedene kultische Realitäten wurden als Verkörperung der All-Gottheit akzeptiert, je nach lokalen Erfordernissen. Dass *Ptah* die erste Gottheit

483 Die Gründe für die spezifisch-ägyptische Ausbildung synkretistischer Konstruktionen (Synkretismus ist nicht gleich „Bindestrich-Götter"!) liegen in der *„schwach ausgebildeten „personalen Kohärenz" ägyptischer Götter"* und in den daraus resultierenden Möglichkeiten, Eigenschaften und Funktionen von Gottheiten auf andere Gottheiten zu übertragen und sie somit als andere zu identifizieren; vgl. JUNGE (1978:90-99) mit SCHENKEL (1977b) gegen HORNUNG (1973:82-90). Dass die *„unstrittigen Entlehnungen von Gott zu Gott und von Kult zu Kult, die sich in den Götterhymnen zahllos finden ...[,] auf ihre Weise theologische Bemühungen um Macht und Geltung des jeweiligen Gottes widerspiegeln"* (MORENZ 1960:97), wie auch andere Autoren vermuten, kann jedenfalls nicht die primäre Ursache der Synkretismus-Erscheinungen in Ägypten sein; vgl. dazu auch FINNESTAD (1976:111-113). Dagegen spricht auch die Interpretation der verschiedenen Kosmogonien als Realisierungen eines einzigen Mythos anstatt als polemisierender Gegenentwürfe.

484 Dieser theologische Vorgang erinnert stark an die im ‚Denkmal memphitischer Theologie' manifestierte Praxis. Die relative zeitliche Nähe der beiden Denkmäler – pBerlin 3048 ist maximal 180 Jahre vor BM 498 entstanden – sowie die ähnlichen theologischen Vorgänge lassen einen gemeinsamen geistesgeschichtlichen Hintergrund der Texte vermuten, der mehr als nur religionspolitische Aspekte gehabt haben dürfte.

485 Bspw. Stele Kopenhagen NCG ÆIN 54 oder pHarris I XLIV,3-7.

war, die das Primat *Amun-Re-Harachti*s aufbrechen konnte, ist wohl seiner Beteiligung an der ramessidischen göttlichen Drei-Einheit zu verdanken.

Text B kann sicher wieder als Einleitung zum neu komponierten Gesamttext verstanden werden, in dem die Gottheit in stark eulogischem Stil vorgestellt wird. Folgende Aussagen sind von Interesse:

43	(II,5)... *ḥꜣy* (6)*[s]ꜥnẖ nṯr.w*	... Der Strahlende, der die Götter leben lässt,
	st wb[n] m- ꜣẖ.t=f	der Leuchtende, der in seinem Horizont aufgeht,
	sḥḏ tꜣ.(wj) m- jmꜣ(w)=f	der die Beiden Länder mit seinem Glanz erhellt,
	nb-(7)*[ḥ]ḏḏw.t st-mꜣ[w.t*	der Herr des Lichts mit leuchtenden Strahlen
	ḥr- wb]n[486] *m- jr.t-nb.w*	bei (seinem) Aufgang im Auge aller Menschen[487],
	ꜥnẖ	der Lebensvolle,
	ḥr- wbꜣ kk(w)	wenn er die Finsternis öffnet,
	(8)*jtn psḏ.tj [zš] ḥr.t*	leuchtende Sonnenscheibe, die den Himmel durchzieht
	ẖns dꜣ.t	und die Unterwelt durchwandert.
	wꜣj tkn	Ferner und Naher,
	nn-(9)*rẖ.[t]w[=f]*	den man nicht kennt,
	pḥ.tj[488] *dmḏ tꜣ Nww*	Starker, der die Erde mit dem Urozean vereinigt hat,
	[...]	[...],
	(III,1)*wtṯ -sw ḏs=f*	der sich selbst erzeugte,
	n-ẖpr ẖprw nb	als noch keinerlei Wesen entstanden war,
	[ḥmw] tꜣ m- sẖr n-jb=f	der die Erde als Plan seines Herzens gebildet hat,
	ẖpr ẖpr.w=f	der seine Erscheinungsformen entstehen lassen hat;
	(2)*ṯwt ms ntj-nb*	Du bist es, der alles, was ist, geboren hat,
	wtṯ qmꜣ wnn.t ...	Erzeuger, der das Seiende geschaffen hat ...
	Papyrus Berlin 3048, Text B	

Ptah erscheint hier als Schöpfergott, der sich nach der Autogenese an die Erschaffung der Welt macht. Anders, als man vielleicht erwarten würde, wird in der Schilderung kein technomorphes Vokabular verwendet, sondern es wird auf die Vorstellung vom intellektuellen Verfahren der Kosmogonie Bezug genommen. Der göttliche Schöpfungsplan als Kennzeichen des überlegenen, universalen Weltgottes wird auch *Ptah* zugeschrieben.[489] In einem einzigen kurzen Vers wird mit der Oppositi-

486 Alle Ergänzungen, sofern nicht anders vermerkt, nach WOLF (1929).

487 Phraseologisch wäre eher „*alle Augen*“ (*jr.t nb.t*) als synekdochische Bezeichnung für die Menschheit zu erwarten und ist hier vielleicht auch insinnuiert gewesen. Doch da sich die hier vorliegende Formulierung *jr.t-nb.w* nicht als fehlerhaft nachweisen lässt, wird sie wörtlich übersetzt.

488 Die Graphie [Hieroglyphen] ist wohl eher eine Hyperkorrektur für die vokalische Endung als mit einer adjektivischen Endung zu verstehen; das Fragezeichen in der Übersetzung J. ASSMANNs (1999a:338,18) ist überflüssig.

489 Zu dem die Weltschöpfung durch *Ptah* behandelnden Abschnitt des Hymnus vgl. auch BILOLO (1988:117-121). Vgl. IV,8, wo der Schöpfungsakt gleichzeitig durch das Wort und die Tätigkeit der Hände vollzogen wird: *wtṯ rꜣ=k qmꜣ.n ꜥ.wj=k(j) šdj.n=k -sw m-Nww* „*Das, was Dein Mund erzeugt hat – Deine Hände haben (es) erschaffen, aus dem Urozean hast Du es herausgezogen.*“ Die Wiederkehr des Wort-Motivs bleibt auch für diesen Text festzuhalten. Das unmittelbare Ne-

on Ferne – Nähe sowie dem Stichwort der Unkenntnis der ganze transzendente Charakter der Gottheit beschrieben, der seine Allmacht unterstreichen soll.

Ptah ist aber nicht nur Vater des Sonnengottes, sondern er ist auch selbst Sonnengott. In einer aus den Sonnenhymnen gut bekannten Phraseologie wird sein solares Wirken mit der Menschheit als Partner und Objekt der Wirksamkeit geschildert – sein Licht scheint sich in den Augen der Menschen gleichsam zu spiegeln und – was an dieser Stelle allerdings nicht expliziert wird – macht sie fähig zu sehen. Und der Gedanke wird auch hier noch weiter entwickelt: Auch die Unterwelt steht unter dem Einfluss der Strahlen des „Sonnengottes“ *Ptah* – eine wahrhaft innovative Vorstellung.[490] Selbst wenn diesem Abschnitt ursprünglich ein Sonnenhymnus zugrunde liegen sollte, haben es die Redaktoren doch nicht für nötig befunden, wenigstens diesen Aspekt zu streichen. Denn es war nicht nötig; der universalistische All-Gott konnte jetzt auch *Ptah* heißen.

Der sich anschließende Abschnitt ist wiederum ein stilistisch einer Litanei nachempfundenes ‚Morgenlied‘ mit dem anaphorischen Weckruf „*Erwache friedlich …!*“, der den Text in Strophen gliedert und diese als Refrain einrahmt. Im vermutbaren Ablauf eines Rituals ist durchaus zu erwarten, dass nach einer generellen Vorstellung der Gottheit der Beginn der eigentlichen rituellen Handlung von einem Hymnus dieser Art begleitet wurde.

44	(III,Kol) *rs -tw ḥtp.tj rs=k m- ḥtp*	Erwache zufrieden, mögest Du in Frieden erwachen:
	rs (6) *Ḫnmw Mw.t*	möge der *Chnum* und die *Mut*,
	msw nṯr.w	der die Götter geboren
	wtṯ jr.t-nb.w	und jedes Auge gezeugt hat
	jr	und dafür sorgt,
	ꜥnẖ=sn	dass sie leben können,
	m- ḥtpw	in Frieden erwachen,
	(7) *Nww wr jr ḥtp.w*	... Der Große Urozean, der die Opferspeisen schafft,
	[ḥꜥpj]wꜣḏ rnpy.t	Nil mit blühender Vegetation ...,
	(8) *ngj km-wr wꜣḏ-wr*	... Der den Bittersee und das Meer[491] hat hervorbrechen lassen,
	[ẖp]r.n[492] *nwy m- rḏ.w-[ḥ]ꜥ=f*	nachdem die Urflut aus den Ausflüssen seines Leibes entstanden war ...,

beneinander verschiedener Schöpfungskonzeptionen ist ein Grundzug universalistischer Theologie, die durch die Assoziation diverser Kosmogonievorstellungen mit e i n e r Gottheit ihren universalen Anspruch zu untermauern suchte.

490 Weitere Andeutungen dieser Idee in V,4.6. Zwar ist Ptah in diesem Zusammenhang nicht direkt angesprochen – bei *Text B* handelt es sich ja um einen älteren Sonnenhymnus –, aber er steht natürlich im kompositorischen Kontext eines Hymnus an *Ptah*.

491 Das Nebeneinander von *km-wr* und *wꜣḏ-wr* lässt an eine mögliche Präzisierung des *wꜣḏ-wr* im Sinne VANDERSLEYENs (1999) denken, doch erscheint mir diese Überlegung angesichts der kosmogonischen Globalität der Textaussage müßig zu sein.

492 Wenngleich W. WOLF (1929:21,19) in der Lücke ein eingesetzt hat und dies auch sowohl zu den folgenden Zeichenresten als auch vom Sinn passt, ist der zur Verfügung stehende Platz

(9)*snṯ tꜣ.wj ḏw.w ḫꜣs.t*	... Der die Beiden Länder, die Berge und Fremdländer konstruiert hat
swꜣḏ -sn m- mw	und sie mit Wasser grünen lässt,
jw.w m- p.t	das vom Himmel kommt ...,
(10)*jr ṯꜣw [r- fnḏ.w]*[493]	... Der Luft für die Nasen schafft
srq ḥtj(.t) m- nf	und die Kehle in dem Lufthauch, der aus seinem
pr [m- rꜣ=f] ...	Mund kommt, atmen lässt ...

Papyrus Berlin 3048, Text C

In ihm wird der Gott vor allem als Schöpfer und Erhalter des irdischen Lebens gepriesen. Sowohl auf biologischem als auch auf intellektuellem Wege hat er das Leben und seinen Rahmen entstehen lassen. Die Idee von der geplanten Schöpfung ist dabei durch das in den Hymnen selten verwendete Verbum *sntj* ausgedrückt, eine Vokabel, die eher die theoretischen Vorüberlegungen und Planungen als deren praktische Umsetzung bezeichnet.

Mit sehr naturnahem Vokabular werden die lebenserhaltenden Maßnahmen *Ptah-Tatenen*s benannt: Durch die Verfügungstellung des Wassers in all seinen Formen sind Fruchtbarkeit, Nahrung und sogar Opferspeisen garantiert, und wie bei einer Mund-zu-Mund-Beatmung strömt die lebensnotwendige Atemluft aus dem Mund des Schöpfers in den seiner Geschöpfe. Diese Darstellung scheint mehr als nur Kopie vorgefundener Phrasen zu sein, sondern deutet auf eine produktive Auseinandersetzung mit dem Konzept vom Lebensgott, der nahe bei seiner Schöpfung ist und sich dieser gegenüber verantwortlich fühlt, hin. Zudem ist die Verwendung des Verbums *ngj* im Zusammenhang mit Wasser zu keinem früheren Zeitpunkt belegt und erinnert an den ebenfalls ungewöhnlichen, innovativen Gebrauch derselben Wurzel in Papyrus Louvre N 3292 (⇗ 20). Hinweise auf eine Rezeption traditionell-religiöser Motivik, Anspielungen auf mythologische Elemente finden sich dagegen in diesem Abschnitt so gut wie keine, was die für die gesamte Handschrift erkennbare Tendenz bestätigt.

Der folgende, mit *D* bezeichnete Abschnitt kann vielleicht als Kernstück der Handschrift bezeichnet werden; darauf deuten seine Länge – er erstreckt sich über fast vier komplette Manuskriptseiten – sowie der Umstand, dass der Hymnus dem König[494], der sich der Gottheit genähert hat (*jyj ḫr-*), in den Mund gelegt ist. Das Herantreten des Königs an das Kultbild und die darauf folgenden Handlungen waren sicherlich der Höhepunkt im rituellen Ablauf. Durch die abwechslungsreiche Gestaltung in den grammatischen Konstruktionen gewinnt dieser ‚thematische Schöp-

laut Faksimilezeichnung (MÖLLER 1905:Tf. 37,8) eigentlich zu knapp, wenn man voraussetzt, dass auch das voranstehende *Wꜣḏ-wr* noch eine Determinierung besessen haben muss.

493 WOLF hat diese Lücke auch in seiner Übersetzung (1929:21,24.22,24) unergänzt gelassen, doch ist eine Ergänzung, wie J. ASSMANN (1999a:339,10) in seiner Übertragung nahegelegt hat, wahrscheinlich; evtl. könnte auch **r- fnḏ.w nb.w* o.ä. gestanden haben; in der Übersetzung von BARUCQ & DAUMAS (1980:393) ist die Lücke völlig ignoriert geblieben.

494 Die Tatsache, dass in der Kartusche nur *Pr-ꜥꜣ* steht und kein Königsname eingesetzt ist wie an den bereits benannten Stellen der Handschrift, ist m. E. ein weiteres, klares Indiz dafür, dass hier verschiedene Vorlagen benutzt worden sind.

fungshymnus‘[495] zusätzlich ein anderes Gepräge als der ebenfalls mit *jnḏ-ḥr=k* eingeleitete, aber monoton im Partizipialstil formulierte Teil *B*.

45	... [(V,7)]*nn-rḫ=sn*	Man weiß nicht,
	ḫpr.t m- ḫꜥw=k	was aus Deinem Leib entstanden ist:
	p⟨ḥ⟩.tj=k ꜥḥ mw r- ḥr.t	Deine Kraft hebt Wasser zum Himmel empor,
	hmh jmj-rꜣ=k [(8)]*m- (j)gp*	der feuchte Hauch aus Deinem Mund ist die Regenwolke,
	nf-fnḏ=k [...]	der Lufthauch Deiner Nase ist [der Wind][496],
	zꜣby n- [rꜣ]=k[497] *ḥr-tp- ḏw.w*	das, was aus Deinem Mund ausfließt, ist auf den Bergen,
	ḥbs ⟨m-⟩ [(9)]*mw n- ꜥḥm.w-wry.t ḥrj.w- ḫꜣs.t nb.t*	(Du,) der die Zweige der Bäume auf jedem Bergland in Feuchtigkeit kleidet,
	[d]bnw pḫr jdb.wj n-ḥr.t Wꜣḏ wr [(VI,1)]*rꜣ-ꜥ-Nw.t*	Umlaufender, der die Beiden Ufer des Himmels umkreist, den Ozean und das Ende der *Nut*.
	tꜣ.w wp(.w) ḥr-	Die Länder sind unter dem,
	jrj.n=k	was Du geschaffen hast, unterschieden;
	pḫr=sn ḥr- wꜣ.t	sie wandeln auf dem Weg,
	ḏd(.t).n=k	den Du ihnen gesagt hast,
	nn-th(.t)	Es wird nicht übertreten,
	wḏ.n=k [(2)]*n=sn*	was Du für sie an-geordnet hast
	zš=k n=sn	und ihnen eröffnest.
	nn-ntj-ꜥnḫ m-ḫmt=k	Es gibt niemanden, der ohne Dich leben könnte,
	prr ṯꜣw ⟨m-⟩ fnḏ=k	denn aus Deiner Nase kommt die Atemluft
	nwy [(3)]*m- rꜣ=k*	und aus Deinem Mund die Wasserfluten,
	ḫt n-ꜥnḫ rd=f ḥr=k	auf Dir wächst das Lebensholz;
	wꜣḏ=k tꜣ	Du lässt das Land grünen,
	bꜥḥj nṯr.w rmṯ.w	sodass Götter und Menschen Überfluss haben
	[(4)]*rnn(.t) wry(.t)*[498]	und das Rindvieh genährt ist;
	mꜣꜣ=sn m- jmꜣw⟨=k⟩[499]	sie können in Deinem Glanz sehen;
	ḥtp=k	wenn Du jedoch versinkst,
	ḫpr kkw	entsteht Dunkelheit.
	ꜣḫ.⟨t⟩j[(5)]*=kj jrj=s⟨n⟩ ḥḏḏw.t*	(Nur) Deine Nützlichen Augen schaffen Licht.
	...	...

495 Dieser Terminus, von J. ASSMANN übernommen, dient der inhaltlichen (und stilistischen) Charakterisierung dieser Form hymnischer Texte, sagt aber über deren funktionale Bestimmung nichts aus.

496 In der Lücke muss einer der zahlreichen Wind-Termini – wohl nicht *ṯꜣw* – gestanden haben; BARUCQ & DAUMAS (1980:396) haben in ihrer Übersetzung „*ouragan (?)*" ergänzt, J. ASSMANN (1999a:341,102) „*die Winde*". Das erhaltene Ende der Gruppe [illegible] lässt m. E. keine eindeutige Ergänzung zu.

497 Zwischen den Zeichen *n* und *k* sind trotz des Abriebs Zeichenspuren erkennbar, die kaum zu einer *sḏm.n=f*-Form des Verbums *zꜣb* gehören können. Daher interpretiere ich das Doppelschilfblatt hinter dem Logogramm *zꜣb* als Partizipialendung, das *n* als Schreibung der Präposition *m-* und ergänze an der abgeriebenen Stelle das Substantiv *rꜣ* „Mund" mit folgendem Possessivsuffix *=k*.

498 Ich schließe mich der Deutung WOLFs (1929:29,55), der die Gruppe [illegible] für eine Verwechslung mit [illegible] gehalten hat, an; J. ASSMANNs Übersetzung (1999a:341,115) „*die Menschen und das Vieh*" jedenfalls ist nicht befriedigend.

499 Dies wohl die Lesung des spielerischen oder fehlerhaften [illegible].

(VII,2)ꜥpj=k m- wjꜣ=k ḏs=k	Du selbst steigst in Deine Barke ein –
m- ḫꜥj=k	bei Deinem Aufgang,
sṯn r- nṯr.w	ausgezeichnet vor den Göttern;
ḫsr.n=k ḥꜣtj	vertreibst Du dann die Bewölkung[500],
(3)r- jr.t sḫr.w n.w-dꜣ.t	um die Versorgung der Unterwelt zu sichern
r- sꜥq(.t)[501] *bꜣ.w jmnt.t*	und die *Ba*s in den Westen eintreten zu lassen;
m- ḥtp=k m- Mꜣnw	bei Deinem Versinken im *Manu*-Land
zmꜣ(4).n=k pꜥ.t-Jgr.t	vereinigst Du dann die Bevölkerung des Totenreichs
snhp.n=k ḫntj.w-qrr.t=sn ...	und weckst die, die in ihren Grüften sind, auf ...

Papyrus Berlin 3048, Text D

Ähnlich wie im Abschnitt zuvor wird *Ptah* als Ur- und Schöpfergottheit sowie als diejenige Instanz, welche die Bedingungen für die Lebenserhaltung schafft, angerufen. Im hymnischen Kontext unübliche Begriffe wie *hmh*[502], *jgp* und *ḥbs* werden gebraucht, um das göttliche Schöpfungswirken höchst plastisch und lebendig zu beschreiben. Menschen, Tiere und Pflanzen profitieren von dieser Wirksamkeit. Nach einem augenscheinlich längeren Unterbruch in der Rezeption erscheint auch der in der Hochphase der ‚neuen' Sonnentheologie aufgekommene Stoff der *Unterscheidung* in diesem Text wieder; Gott hat in seiner Schöpfung Unterschiede etabliert und durch diese Unterschiede den Geschöpfen Grenzen gesetzt. Hinter den Unterscheidungen verbirgt sich eine Ordnung, was sinnfälligerweise einmal mehr durch die Verwendung von *wḏ* ausgedrückt wird.

Auch als Sonnengott erscheint *Ptah* erneut. Die Sonnenbahn ist ebenso anikonisch beschrieben wie in entsprechenden Hymnen an *Amun-Re*. Allerdings enthält der Abschnitt auch eine Anspielung auf die alte mythische Vorstellung von dem Sonnengott, der des Abends von der Himmelgöttin *Nut*, seiner Mutter, verschluckt wird, während der Nacht wie im Zustand einer Schwangerschaft durch ihren Leib fährt und am Morgen neu geboren wird.[503] In demselben naturalistischen Sinne ist auch die Beziehung des göttlichen Lichts zum geschöpflichen Sehvermögen gedacht: Nur in den Strahlen der Sonne ist das Sehen möglich. Und als Sonnengott wirkt *Ptah* in der jenseitigen Welt, wie diesmal recht ausführlich geschildert ist. Auf- und Untergang können von den Unterweltsbewohnern zu ihrem Vorteil in Anspruch genommen werden. Die Schilderung geht über das hier gegebene Zitat noch hinaus und endet in der Formulierung *ḏj=k ṯꜣw ⟨n-⟩ njs n=k „Du gibst/ mögest geben demjenigen, der Dich anruft, Luft*" (VII,5-6). Diese Formulierung erinnert so

500 Die Lexeme *ḥꜣtj* und *jgp* bezeichnen offenbar unterschiedliche Wolkenqualitäten bzw. unterschiedliche Bewertungen von Bewölkung: Im vorliegenden Fall sind die Wolken als negativ empfunden worden, da sie das Sonnenlicht verbergen; jgp dagegen scheint den Aspekt des Regenbringens positiv hervorheben zu können (vgl. unten S. 179 Anm. 535).

501 Vgl. den Kommentar bei WOLF (1929:30 Anm. 75). Ob es sich wirklich um ein von *sꜥq* verschiedenes Wort handelt, ist fraglich, da die Bedeutung sehr ähnlich ist; die Determinierung mit dem Fisch könnte bspw. auf einer Verwechselung mit der Graphie von *bzj* beruhen.

502 Offenbar ein *Hapax*, dessen Vorkommen in diesem Text ebenfalls nicht unbedingt für eine Entstehung im Neuen Reich spricht.

503 Dies ausführlicher im *Hymnus I* in El-Charga (↘ 99).

sehr an entsprechende Gebete und Formeln in Texten aus funerärem Kontext, dass die Annahme, die gesamte Passage sei ursprünglich in diesem Rahmen verankert gewesen, begründet ist.[504]

Zu bemerken ist zu diesem Abschnitt noch die Verbindung des Motivs der *Unkenntnis Gottes* mit der Schilderung der lebenserhaltenden Elemente. Das Nicht-Kennen als Ergebnis der Weltentrücktheit und Unnahbarkeit Gottes ist normalerweise pauschal auf seine Gestalt oder auf seinen Namen bezogen. Im vorliegenden Fall werden die Elemente als Emanationen aus dem Leib des Schöpfergottes aufgefasst.[505] In der Konsequenz bedeutet diese Formulierung, dass infolge der Undurchschaubarkeit Gottes auch seine Schöpfung ein Geheimnis ist. Man lebt von und in ihr, aber weiß nichts von ihr. Soweit feststellbar, ist diese Konsequenz der göttlichen Weltferne in Quellen des Neuen Reichs und der früheren Libyerzeit nicht formuliert, und in der Tat fühlt man sich bei der Konkretheit dieser Idee eher an jüngere, auch außerägyptische, dem Weisheitsdiskurs nahestehende Konzeptionen von der Unbedeutsamkeit des Menschen gegenüber dem Göttlichen erinnert.

Abschnitt *E* ist wieder litaneiartig gegliedert, indem der Gott jeweils bei einem seiner „*Namen*", die Aspekte seiner Allmacht thematisieren, gerufen wird. Doch ist der König vom rühmenden und dankenden Kollektiv als Sprecher abgelöst. Der Gott, der nicht bei seinem Namen genannt ist, wird erstmals in der 3. Person angesprochen.

46	(VIII,Kol)*jhy ḏj=n n=f ḥknw*	Juhu! Lasst uns ihm singen:
	(3)*jn ḥꜥpj m- ṯpḥ.t=f*	Der den Nil aus seinem Quellloch hervorbringt[506],
	swꜣḏ ẖt n-ꜥnḫ	der das Lebensholz gedeihen lässt
	jr ẖr.t	und für die Bedürfnisse dessen sorgt,
	prr jm=f	was immer wieder aus ihm hervorgeht, –
	m- rn=f n-Nww	in seinem Namen ‚*Nun*';
	(4)*snhp Nww n- p.t*	... Der die Überschwemmungswasser zum Himmel steigen
	sprr mw ḥr- ḏw.w	und das Wasser in den Bergen[507] stets aufs Neue hervorkommen lässt,

504 Vgl. pBerlin 3050 VII,4 (⬀ 38) sowie oben S. 109 Anm. 321.

505 Ähnlich auch in *Text C* desselben Manuskripts (⬀ 44), pKairo CG 58032,35-36 (⬀ 7) und pBerlin 3049 V,5-7 (⬀ 30) sowie pBerlin 3056 III,4: *ntk Nww nn -sw ḥr- ꜣḫ.t sꜥnḫ=k tꜣ m- ḥbb.t=k* „*Du bist der Urozean, der sich auf dem Ackerland breit macht, sodass Du die Erde mit Deinem Quellwasser beleben kannst.*" (Beachte das im hymnischen Kontext unübliche *ḥbb.t*!)

506 Ungefähr zeitgleich ist diese Formulierung – wie auch andere (⬂ 61) – in den privaten Funerärkontext übernommen worden; bspw. stLondon BM 645,13 (Zt. *Scheschonq* I.): *(j)ḫ.t nb.t nfr.t wꜥb.t ... jnj.n(.t) ḥꜥpj m- ṯpḥ(.t)=f* (JANSEN-WINKELN 2005:129).

507 Die Übersetzung bei WOLF (1929:32,16) „*der ... Wasser auf die Berge treten lässt*" setzt voraus, dass *spr* statt *sprj* zu lesen wäre; die Lesung *sprj* ist allerdings unzweifelhaft.

r- sꜥnḫ k.(t) rḫy.t	um auch die anderen *Rechit*-Leute[508] am Leben zu erhalten –
m- rn=f n-jr ꜥnḫ ...	in seinem Namen ‚Schöpfer des Lebens'...
Papyrus Berlin 3048, Text E	

Wiederholt ist hier der Lebensgott angesprochen, der für die *creatio continua* wirkt und das, was zum Leben benötigt wird, bereitstellt, indem er den Nil aus seiner Quelle herausführt und die Überschwemmung bis an den Himmel steigen lässt. Die Erwähnung der in den Bergen entspringenden Gewässer deutet – ähnlich wie in den Texten der späten 18. Dynastie, sogar einen Betrachtungswinkel, der über die Grenzen Ägyptens hinausgeht, an.

Auch als Jenseitsgott tritt der Angerufene in diesem Teiltext erneut in Erscheinung, als *nb-ꜥnḫ m- Mr-nḫꜣ.wj ḥry-tp-zmj.t-Jgr.t m- rn=f n-ḥrj-tp-dꜣ.t* „*Herr des Lebens auf dem ‚Zwei-Messer-See' und Oberhaupt der Nekropolenwüste in seinem Namen ‚Oberhaupt der Unterwelt'*" (VIII,6).

In einem weiteren von einem Beter-Kollektiv[509] gesprochenen Text, dessen Refrain Art und Charakter, ja sogar eine genaue Lokalisierung des preisenden Geschehens widerspiegelt, werden wieder die Namen *Ptah* oder *Tatenen* nicht genannt, dafür aber verschiedene Aspekte und Epitheta des Sonnengottes evoziert. Der stilistischen Formung des Textes entsprechend, sind die einzelnen Aspekte recht knapp formuliert.

47	(IX,Kol)*mj jrf -ṯn*	Kommt doch,
	jrj=n n=f hnw	lasst uns ihm zujubeln,
	ḏj=n jꜣw.t n- tj.t=f šps m- rn=f nb nfr[510]	lasst uns seinem vornehmen Bild mit allen seinen schönen Namen lobsingen:
	(8a)*qꜣ(j)*	Erhabener,
	jwtj-pḥ=f	den niemand erreichen kann,
	(9a)*nb-s.t*	... Herr des Thronsitzes,
	sštꜣ	der Wahrnehmung entzogen,
	jmn.n=f	weil er sich verborgen hat,

508 Es ist unklar, welche Menschengruppe mit *k.t rḫy.t* angesprochen ist: Es handelt sich möglicherweise um ein Synonym für Verstorbene und wäre damit eine weitere Anspielung auf den Jenseitskomplex, von denen dieser – wiederum litaneiartig gestaltete – Abschnitt des Hymnus etliche enthält. Es könnte auch eine Bezeichnung für Nichtägypter, welche die zuvor genannten Berge bewohnen, vorliegen.

509 Es ist fraglich, welche Personengruppe konkret durch den Aufruf angesprochen werden sollte. Das Volk der Gläubigen allgemein, das ja den Nutzen des gepriesenen göttlichen Wirkens unmittelbar erlebte? Doch wo sollten sie diesen Aufruf gehört haben? Keine profane Person wird sich jemals in Hörweite des Ritualgeschehens aufgehalten haben. Möglich wäre, dass es sich um einen bei Prozessionen rezitierten Text handelt. Doch zur Stützung dieser Annahme würde man sich gewisse textinterne Indizien oder entsprechende Kultanweisungen wünschen. So war es wohl die unmittelbar am Ritual beteiligte Priesterschaft, die sich – eventuell stellvertretend für die große Gemeinde der Gläubigen – den Aufruf gegenseitig deklamierte.

510 Dies ist die Anapher, die dem Blatt IX in senkrechter Kolumne voransteht und vor jedem Vers zu rezitieren war.

(10a)*jmn*	... Verborgener,
n-rḫ(.w) sšm=f	dessen Gestalt man nicht kennt,
(11a)*bꜣ n-nb-rnp.t*	... *Ba* des Herrn der Jahre,
ḏd ꜥnḫ	der (demjenigen) Leben gibt,
mrj.n=f	den er/ der ihn liebt,
(12a)*wḏ jr.t*	... Der an-ordnet, was zu tun ist[511],
jwtj-ḫnn=f ...	ohne dass es Zuwiderhandlung gäbe ...

Papyrus Berlin 3048, Text G

Immerhin wird in drei aufeinanderfolgenden Kurzstrophen die Verborgenheit Gottes thematisiert, ein Gesichtspunkt, der insgesamt im Papyrus nicht oft angesprochen wird. Beachtlich ist die Fülle verschiedener Formulierungen auf engstem Raum, die wie erklärend um die Schlüsselbegriffe *sštꜣ* und *jmn* herumgruppiert sind. Dabei bilden *sštꜣ* und *jmn* offenbar kein Oppositionspaar wie *sštꜣ*/ *štꜣ* – *ḏsr*. Beide stehen mit *n-rḫ.w* in Verbindung, wodurch das *intellektuelle* Hindernis der Unbeschreibbarkeit und Unfassbarkeit Gottes ausgedrückt ist. *Ḏsr*, das *physische* oder *lokale* Hindernis der Unerreichbarkeit und Unzugänglichkeit Gottes, ist nicht expliziert; mit den Vokabeln *qꜣ* und *pḥ* sind allerdings zwei Stichworte gegeben, die sich bestens in das Konzept *ḏsr* integrieren lassen.

Die letzten zwei Verse sind ebenfalls bemerkenswert. Ein in dieser Zeit erkennbar seltener rezipierter Aspekt ist das ‚*Do-ut-des*-Verhältnis', die Loyalität zwischen Gott und Mensch, der mit der knappen, aber vollumfänglichen Aussage, dass nur derjenige wirklich leben kann, der in diesem reziproken göttlichen Liebesverhältnis steht, expliziert ist. Die Reziprozität ist durch die – bewusst gewählte – uneindeutige Relativform *mrj.n=f* sinnfällig ausgedrückt. Schließlich wird noch die Unverrückbarkeit der göttlichen Schöpfungsordnung (*wḏ*), die mit seinem Ausspruch verbunden ist, beleuchtet. Die Formulierung, dass es dazu keinen Widerspruch gebe, ist sicher originär libyerzeitlich.[512]

Der letzte näher betrachtete Text der Handschrift Berlin 3048 beginnt mit dem für Hymnen ab dem Neuen Reich untypischen Anruf *jjj n=k* und ist insgesamt in einem narrativem Stil gehalten. Sowohl ein neutraler Sprecher als auch anschließend die Menschen oder Götter und der Sonnengott als Sohn des *Ptah* kommen zum Einsatz. Die Gottheit ist in der 2. Person, aber nicht mit Namen angesprochen.

48	(IX,4b)*jjj n=k wn.n=k wꜣ.t*	O Du! Du hast die Wege geöffnet,
	zš.n=k mtnw-(5b)*ḏ.t*	hast die Bahnen der *Djet*-Zeit geebnet

511 Im Sinn von *Wb.* I, 113,5 übersetzt.

512 Vgl. dieselbe Formulierung in pKairo CG 58033,21 (⇗ 3) und pBerlin 3056 VIII,9 (⇘ 55), sowie ähnlich pKairo CG 58032,36-37 (⇗ 7), pLouvre N 3292 K,11-12 (⇗ 19), pBerlin 3048 VI,1-2 (⇘ 45) und pBerlin 3049 VI,2 (⇗ 30) und schließlich Karnak, *Amun*-Tempel 2. Pylon,3 (SETHE & FIRCHOW 1957:114, #142): *jwtj-pꜣ-wḏ.n=f ktkt* „*Es ist nichts Minderwertiges, was er angeordnet hat.*" (Die Schreibung ist nicht sicher zu klären; während hier eine Ableitung von *ktt* „*klein, wenig*" erwogen wird, hat DRIOTON (1944:117 Anm. d) ein Derivat von *ktkt* „*zittern, beben*" vermutet. Der gesonderte Eintrag bei *Wb.* V, 148,18 ist wohl in keinem Fall zu rechtfertigen.)

wb3.n=k p.t [t3] (6b)*d3.t Nww*	und Erde, Himmel, Unterwelt und Ozean zugänglich gemacht
jrj[.n]=k sḫr-jmj.w=sn	sowie für den Unterhalt derer, die darin sind, gesorgt.
(7b)*dj=k ꜥnḫ*	Du gibst das Leben
smn=k rnp.t m- rmṯ.w ḥr- nṯr.w	und setzt bei Menschen ebenso wie Göttern die Jahre fest.
ḏd(8b)*=sn n=k*	(Daher) sprechen sie zu Dir:
[j]3w m- ḥtp	„Lobpreis! (Komm) in Frieden!
ms -n	Der (Du) uns geboren
[...] ḫpr(9b)*=n*	und unsere Existenz [geschaffen] hast.
j(n)n rf jrj=n n=f z3-t3 ...	Wir wollen Dir *Sata*-Rufe veranstalten!" ...

Papyrus Berlin 3048, Text H

Einleitend wird die Gottheit nocheinmal als allmächtiges und allgegenwärtiges Wesen vorgestellt, das neben der Versorgung der Menschen- und Götterwelt deren Lebenszeit sichert und deren Zugang zu allen Lebens- und Seinsbereichen offen hält.[513] Die Reaktion der Geschöpfe auf dieses Wirken wird in Form wörtlicher Rede wiedergegeben, die Lob und Dank für das Geschenk des Lebens beinhaltet. Die Bilder von hüpfenden Wildtieren oder springenden Fischen mögen wohl plastischer sein, doch der Dank für das Geborenwerden ist wohl die denkbar unmittelbarste Reaktion auf das Schöpfungswirken Gottes. Seine Explizierung zeugt von einer fortgeschrittenen Entwicklung des universalistischen Gottes- und Weltbildes, in deren Verlauf sich der Mensch über seine Herkunft und seinen Platz im Kosmos bewusst geworden war und vor allem dieses Bewusstsein in Worte gefasst hatte. Der hohe Grad der Theologisierung dieser Gedanken wird in dem Umstand deutlich, dass er nicht etwa in einem Zeugnis individueller Religiosität, sondern in einem liturgischen Tempeltext fixiert ist.

PAPYRUS BERLIN 3053

Der Papyrus Berlin 3053 bildet zusammen mit dem Fragment 3014 ein weiteres Ritualmanuskript, das zum Fundkomplex der Berliner Kultpapyri gehört und im Kult der Göttin *Mut* in Karnak Verwendung fand. Er hat eine jüngere Parallele, die sich auf 16, im Fundament des ptolemäischen Tempels von Elkab verbauten Blöcken befindet; diese sind anhand einer erhaltenen Kartusche in die Zeit *Psamtek*s (*Psammetich*) I. (664-610 v. Chr.) zu datieren. Der Text ist stilistisch heterogener als die übrigen Corpusbestandteile, nicht alle seine Bestandteile lassen sich ohne

513 Die in allen Übersetzungen seit WOLF gewählten Formulierungen „*Dir sind die Wege geöffnet* ..." u.ä. sind formal natürlich möglich, erscheinen mir aber den Sinn der Aussage zu verfehlen. Zum Einen ist Gott von dem *jrj.n=k* an zweifelsohne sowieso der Aktant, und es besteht kein Grund anzunehmen, dass die vorherigen Formen neutral-passivisch aufzufassen seien. Andererseits ist an verschiedenen Stellen die Rede davon, dass Gott seine Geschöpfe auf den Wegen leitet (vgl. pBerlin 3055 XXIV,1, ⬀ 42; Statue Kairo CG 42208c,3, ⬂ 58) und auch noch in der Unterwelt Wege bahnt (vgl. in derselben Handschrift ⬀ 45 sowie auch Stele Kairo CG 22071b,7, ⬂ 92).

weiteres als hymnisch charakterisieren. Die von VERHOEVEN & DERCHAIN (1985) vorgenommene inhaltliche Gliederung des Textes, die von einer originär gesamthaften Komposition ausgegangen zu sein scheint, ist von mir nicht übernommen worden. Trotz der umfänglichen Erläuterungen halte ich die Argumente für einen insgesamt narrativen Aufbau für zu schwach. Vielmehr lassen die registrierten (ebda., 56) erheblichen Unterschiede in der stilistischen Formung des Textes vermuten, dass eine Sammlung ursprünglich eigenständiger Teiltexte, die freilich nicht zwangsläufig viel älter sein müssen, vorliegt.[514] Für diese Annahme spricht der hier als *Text 1* bezeichnete Hymnus, der zwar von VERHOEVEN & DERCHAIN übersetzt, aber gänzlich unkommentiert gelassen und mit den folgenden Passagen nicht in Verbindung gebracht worden ist.[515] Diese Einzeltexte sind dann möglicherweise aufgrund inhaltlicher Kriterien in der überlieferten Reihenfolge angeordnet und redaktionell verknüpft worden, sodass sie ein kultisches Ritual begleiten konnten.[516]

Der Charakter der Texte insgesamt ist traditioneller Art. Die Göttin wird mit zahlreichen Kultorten und damit verknüpften mythologischen Konzeptionen assoziiert. Man findet wenig Parallelen zu anden Götterhymnen des Neuen Reichs und der Libyerzeit. Doch ist festzuhalten, dass *Mut* über knappe Epitheta hinaus Qualitäten zugeschrieben werden, die einer Schöpfer- und Lebensgottheit zueigen sind. Mithin zeichnet sich bereits die aus der Spätzeit bekannte Entwicklung ab, in der gerade auch weibliche Gottheiten (*Isis*, *Neith*) wesentliche Aspekte als Schöpfer- und Urgottheiten zugewiesen bekamen. Wenngleich die Interpretation der Textstellen nicht immer unproblematisch ist, wirken etliche Passagen durchaus von der universalistischen Schöpfungstheologie beeinflusst oder gar geprägt.

514 Diese Vermutung bereits bei ROEDER (1960:82). Die Datierung des gesamten Textes in die 18. Dynastie (VERHOEVEN & DERCHAIN 1985:53 f., von JANSEN-WINKELN 1994b:175 übernommen) basiert auf wenigen Indizien. Auch der Umstand, dass etliche Textpassagen bereits im Tempel *Setis* I. in Abydos vorkommen, spricht noch nicht für ein entsprechendes Alter a l l e r in der Handschrift überlieferten Texte.

515 Für die vorliegende Arbeit habe ich den Text folgendermaßen gegliedert:

Text 1 = VIII,7-IX,9	Hymnus an die ‚Zornige Göttin' und Lebensgöttin
Text 2 = X,1-2	Litanei an die ‚Zornige Göttin'
Text 3 = X,2-6	Fest-Litanei I
Text 4 = X,6-XI/XII,3	Gebet an die ‚Ferne (?) Göttin'
Text 5 = XI/XII,3-4	Hymnus-Fragment + Königs-Fürbitte
Text 6 = XI/XII,5-XIII,9	Fest-Litanei II
Text 7 = XIV,1-XVI,8	Litaneiartiges Gebet an die ‚Ferne (?) Göttin'
Text 8 = XVI,8-XVII,3	Kurzer Lobaufruf (evtl. zum Vorigen gehörig)
Text 9 = XVII,3-XVIII,8	‚Magischer' Spruch + Gebet an die ‚Ferne Göttin'
Text 10 = XVIII,8-XIX,1	Opferspruch
Text 11 = XIX,2-5	„Schlussgebet" (Königs-Fürbitte)

J. VAN DIJK (1983) hat in seiner Bearbeitung des Textes auf eine Abschnittseinteilung gänzlich verzichtet.

516 Es wird sich dabei kaum um ein Kultbildritual gehandelt haben, da entsprechende Hinweise im Text völlig fehlen.

Wenn man davon ausgeht, dass auch die Textsammlung 3053 nach vergleichbaren Kriterien konzipiert war wie die übrigen Manuskripte des Hymnencorpus, kann man *Text 1* sicherlich als Einleitungs-Hymnus betrachten, in welchem die Göttin in eher eulogischem Stil in der 2. Person von einem „neutralen" Sprecher angeredet wird.

49	(IX,6)*[sʿ]nẖ*	... Der/ die das mit Leben erfüllt[517],
	qmꜣ.n=s	was sie erschaffen hat,
	r- smn [...]	um [...] dauerhaft zu machen
	(7)*r- srd rnp.t nb(.t)* ...	und [...] die Früchte gedeihen zu lassen ...
	Papyrus Berlin 3053, Text 1	

Der Ausschnitt ist gerade groß genug, um zu erkennen, dass *Mut* als Lebens- und Vegetationsgöttin identifiziert wird. Die Formulierung erinnert an ähnliche Passagen in anderen Texten[518] und lässt einen universalistischen Hintergrund erkennen.

Der kurze, hier als *Fest-Litanei I* bezeichnete Abschnitt scheint Teil einer längeren Passage zu sein, die etwas später im Manuskript folgt. Welche Gründe für die Abtrennung ausschlaggebend waren, ob inhaltliche Kriterien die Präferenz vor stilistischer Zusammengehörigkeit erhielten, ist nicht zu klären.

50	(X,2)*... m=ṯ(n)*[519] *sw-jy[.tj m- šꜣ*	... Seht, sie ist aus dem Dickicht gekommen[521] –
	ṯꜣw ...](3)*s*[520] *pw n- jp -s(j)*	es ist ein Lufthauch [...] für den, der sie achtet!
	mj=n jrj=n n=s (4)*[sḏr m- sẖ].t*	Kommt, lasst uns für sie auf dem Feld schlafen!
	jwḥ=n n=s m- jꜣ[d.t (5)*n.t-p.t*	Lasst uns (uns) für sie mit Tau vom Himmel benetzen!
	jwj=n n=s]	Lasst uns zu ihr gehen –
	njw ḏnḥ.(wj)=sn ḥr- ḥw(.t)	die Flügel der Strauße,
	(6)*[ṯꜣ.w=sn j]r.w m- sꜣ=sn* ...	deren Küken hinter ihnen sind, schlagen (ja auch)[522]! ...
	Papyrus Berlin 3053, Text 3	

517 Es ist unklar, ob an dem Partizip *sʿnẖ* nur das *.t* fehlt, oder ob wirklich eine Maskulin-Form intendiert ist, die sich auf ein in der Lücke verlorenes Subjekt bezieht.

518 Vgl. insbesondere pBerlin 3049 VIII,8 (↗ 32).

519 Zur Schreibung für *mṯn* vgl. JANSEN-WINKELN (1996:35 §54).

520 Die Ergänzungen – sofern nicht anders gekennzeichnet – nach dem Parallelzeugnis aus Elkab.

521 Ähnlich die Übersetzung bei VAN DIJK (1983:235), während die Passage bei VERHOEVEN & DERCHAIN (1985:12) nicht befriedigend wiedergegeben ist. Die dort für das Peronalpronomen gelieferte hieroglyphische Transliteration (Tf. B,2) und ebenso die Transkription „*sj*" (ebda., 32 Anm. i) sind falsch; der hieratische Text bietet eindeutig , und *sw* ist als neu- bzw. neomittelägyptische Form des Pronomens für die 3. Pers. sg. fem. bestens belegt.

522 Die syntaktische Konstruktion dieser Passage ist nicht ganz klar, und mithin auch ihr Sinn nicht. Ist die Prozession der Adoranten mit einer flügelschlagenden Straußenfamilie zu vergleichen, wie es die hier vorgeschlagene Übersetzung nahelegt (vgl. die Darstellungen von sonnenanbetenden Straußenprozessionen auf amarnazeitlichen Tempel- und Grabwänden; KAMPP-SEYFRIED 2003:123-125 Abb. 1-3)? Oder liegt eine temporale Aussage vor, welche die Prozession mit dem Flügelschlagen der Strauße korrelliert (so VERHOEVEN & DERCHAIN 1985:14)? Die Übersetzung VAN DIJKs (ebda.) „*wanneer de struisvogels naar haar toe komen*" ignoriert das Suffixpronomen *=n* von *jwj* als Subjekt des Satzes.

Sofern die hier getroffenen Annahmen zur Texteinteilung zutreffend sind, ist der Litanei, in der Gläubige oder Priester zu Festveranstaltungen aufrufen, ein Vorsatz angefügt, der gewissermaßen den Anlass für den folgenden Aufruf nennt: das Erscheinen der Göttin.[523] In ihm wird das Erscheinen der Göttin mit einem Luftzug geglichen. Die daran geknüpfte Bedingung ist Ausdruck der während des Neuen Reichs so häufig betonten Loyalität zu Gott, welche die Erfahrbarkeit Gottes erst ermöglicht.

Die Deutung der folgenden Adhortation ist nicht zweifelsfrei, doch scheinen zwei universalistische Elemente oder zumindest Formulierungen darin zu stecken. Das „*Benetzen*" beziehungsweise Benetzt-Sein mit Himmelstau ist normalerweise als Gabe Gottes, als naturnahes Sinnbild seines Fruchtbarkeitsschaffens betrachtet worden.[524] Vor welchem Hintergrund sich hier die Beter mit Tau benetzen, ob nur als Folge der Nacht im Feld, ist unklar. Doch betrachte ich die Formulierung als dem Lebensgott-Kontext entnommen und an dieser Stelle bewusst verwendet. Auch das Bild der flügelschlagenden Straußen hat wohl einen kosmischen Hintergrund: Straußen sind in der traditionellen Ikonik neben den Pavianen Adoranten der aufgehenden Sonne. Daneben kann ihr flügelschlagendes, tanzendes Gebaren sicherlich auch als ein naturalistisches Bild von den den Schöpfer lobenden Geschöpfen, ähnlich den hüpfenden Tieren der amarnazeitlichen Hymnen, angesehen werden; als solches ist es ja überhaupt erst zu einem Theologumenon geworden. Zusammenfassend lässt sich diese Strophe so interpretieren, dass sie ein Lob der Lebensgöttin durch das Geschaffene beschreibt.[525]

51	(XI/XII,3)*jnḏ-ḥr=ṯ*	... Sei gegrüßt!
	p(s)š [n=k[526] (4)*jḥ]y*	Für Dich teilen sich die Sumpfpflanzen.
	dgs(.n)=s[527] *nb.t wꜣḏ*	Alles, was sie betritt, erblüht.
	jm ꜥb=ṯ r- šnṯy=ṯ	Gib Dein Ungemach gegen Deinen Widersacher
	ẖw n=n jty ...	und beschütze uns den Herrscher! ...
	Papyrus Berlin 3053, Text 5	

Dieser kurze Textabschnitt wirft die Frage auf, ob er wirklich korrekt abgetrennt ist. Hat man diese Frage einmal bejaht, ergibt sich als weiterführende Frage, ob der Text hier wirklich komplett und korrekt ist. Betrachtet man ihn als Einheit, so müsste es sich um eine Art „Stoßgebet" mit der gewichtigen Grußformel *jnḏ-ḥr=ṯ*

523 Gibt es möglicherweise doch Bezüge zu einem Kultbildritual? Ist das „*Kommen aus dem Dickicht*" nur eine metaphorische Wendung für das Öffnen des Schreins, hinter dessen Vorhang oder Tür das Bild der Göttin zum Vorschein kommt?

524 Vgl. pLouvre N 3292 K,19-20 (↗ 19).

525 Vgl. die Formulierung pBerlin 3049 XVI,3-4 (↗ 37): „*Was Du bestimmt hast, rühmt Dich mit dem, was Du gemacht hast.*"

526 Die Lücke scheint ausreichend groß zu sein, um eine Ergänzung dieser Art vorzunehmen; leider bietet die parallele Quelle auch keine Hilfestellung, da sie an der betreffenden Stelle ebenfalls zerstört ist.

527 Der mehrfache Wechsel der Pronomina in diesem Abschnitt ist wohl ein weiteres Mal als Ergebnis eines Prozesses zu sehen, in dessen Lauf verschiedene Einzelquellen zu einem neuen Text komponiert wurden und die „Endredaktion" etwas nachlässig gehandhabt wurde.

handeln. Möglicherweise soll aber auch wieder ein Bezug zum Kultbildritual hergestellt werden: Die Schreintüren öffnen sich wie sich teilende Pflanzenstengel, sodass das Bildnis der Göttin sichtbar wird. In diesem Fall würde das *jnḏ-ḥr=ṯ* noch viel besser an diese Stelle passen. Der folgende Satz setzt das Bild fort: Das Kultbild verlässt seinen Schrein und wird im Tempel herumgetragen; ihrem Weg folgt Blühen.[528] Doch ist diese Formulierung nicht sehr gebräuchlich, mit ihr wird *Mut* als Vegetationsgöttin beschrieben. Unabhängig von einem möglichen kultischen Hintergrund könnte hier auch der Beginn eines Schöpfungshymnus vorliegen, der bewusst oder fehlerhaft vor die kurze Fürbitte für den König gestellt wurde.

Ob diese Fürbitte denselben Stellenwert und dieselbe Funktion hat wie die längeren Fürbitten der Textsammlungen 3049 und 3050, ist unklar. Wenn ja, würde sie wohl mit den voranstehenden Worten einen textuellen und kultischen Zusammenhang darstellen. Die Bitte um „*Schutz*" statt um die so häufig formelhaft zitierten „*Leben, Wohlergehen, Gesundheit*" ist möglicherweise in Rezeption der individuellen Gebetstexte des Neuen Reichs formuliert worden sein.

Mit Text *6* wird die *Fest-Litanei* von Text *3* aufgenommen und weitergeführt, wobei die einzelnen Strophen keine einheitliche Länge besitzen.

52	... (XI/XII,4)*mj*(5)[*=n*] *jry.n=n n=s jbȝ n-kjr ksks n-kwr* (6)*ẖr- mnj.t n.t-nbw* [*ṯḥ*]*n.t*	... Kommt, lasst uns für sie den Affentanz veranstalten und das *Qore*-Hüpfen[529], mit einem Halsschmuck aus Gold und Fayence!
	wȝḏ.wj	Wie gedeiht doch (alles),
	ḥtp=s n=n	wenn sie uns gnädig ist!
	šdj=s n=n (7)*šȝ m-jrṯ.t mr n.w-ꜥnḏw.w*	Sie nährt uns mit einem See von Milch, einem Teich von *Andju*-Ölen.
	... (XIII,6)*mj=n* (7)*jry=n n=s tjw* [*m-*] *bj.t swh(.t) n-kȝ*[530] (8)*m- grḥ*	... Kommt und lasst uns der Biene und dem Gebrüll des Stieres bei Nacht zustimmen!
	nṯr.w ḥr- mdw	(Denn auch) die Götter sprechen
	m- wd(.t) (9)*snḏ.t n- ḥnw.t=n ...*	und verbreiten (so) Ehrfurcht vor unserer Herrin ...

Papyrus Berlin 3053, Text 6

Diese Aussagen machen den bereits vermuteten Zusammenhang zwischen kosmischem Geschehen zugunsten der Schöpfung und dem daraus resultierenden Lob deutlich. Dieses Lob wird vermittels einer enzyklopädisch anmutenden Fülle von Bildern, die einen natürlichen, rituellen oder mythischen Hintergrund haben, umschrieben. Ebenso blumig ist der Grund für diese Äußerungen geschildert: das Wohltun der Göttin an den Menschen, der Überfluss, den sie in ihrer Güte entstehen lässt. Diese bildhafte und lebendige Sprache erinnert sehr an inhaltlich entspre-

528 Man denke an die Pflanzen imitierende Dekoration der Tempelsäulen, die diesem Bild durchaus Pate gestanden haben könnten.

529 Vgl. den ausführlichen Kommentar zu dieser Stelle bei VERHOEVEN & DERCHAIN (1985:37 f. Anm. ac); zur Diskussion der Belege des napatanisch-meroïtischen Königstitels in ägyptischen Quellen vgl. PRIESE (1965:156-158, 1968:188-191) sowie auch TÖRÖK (1997:213).

530 Die von VERHOEVEN & DERCHAIN (1985:16) vorgenommene syntaktische Subordination ist aus inhaltlichen Gründen wenig plausibel.

chende Passagen aus Texten, die universalistisch geprägt sind. Die Tatsache, dass unmittelbare Textparallelen in früheren Quellen nicht nachweisbar sind, erhärtet einmal mehr die Vermutung des originär libyerzeitlichen Entstehungsdatums.

Trotz des ungewöhnlichen Vokabulars kann kein Zweifel bestehen, dass *Mut* hier als Vegetations- und Lebensgöttin charakterisiert wird, die – allerdings im mitunter einschränkenden Rahmen ihres Wohlwollens (*ḥtp=s*) – der bestehenden Schöpfung Wohlergehen zumisst und der dafür Lob in unterschiedlichsten Formen und Ausprägungen zuteil wird.

Der nächstfolgende Textabschnitt setzt sich durch seine anaphorische Gliederung klar vom Vorstehenden ab. Die Göttin wird von einem Beter-Kollektiv angerufen und um Begleitung gebeten.

53	(XIV,6)... *ḥn=ṯ ḥnꜥ=n tꜣy=n ḥnw.t*	... Komm eilends mit uns, unsere Herrin!
	sꜥnḫ=ṯ (7)*zpy(.t) jm=n*	Erfülle den Rest von uns[531] mit Leben!
	jn mnjw	Es ist der Hirte,
	jw⟨=f⟩ mkj ꜥw.t=f	der sein Vieh beschützt.
	wꜣḥ(w) pr.t (8)*jm=n*	Es wird Same in uns gelegt –
	šꜣy pw	das ist Schicksal.
	nts ḥnw.t=n rnn.t m- ḥr nb	Sie, unsere Herrscherin, ist jedem Wesen Amme,
	Msḫn[.t (XV,1)*sḫp]r.tj m- wḏ=s*	welches *Meschenet* auf ihre An-Ordnung entstehen lässt
	jr.y Jr(jw) m- sḫr.w=s ...	und *Iriu* nach ihren Plänen erschafft[532] ...
	Papyrus Berlin 3053, Text 7	

Der Zusammenhang der beiden Teile dieser Gebetsstrophe ist schwer zu ergründen. Die zitierte Schutzfunktion des Hirten ist natürlich auf die Göttin übertragbar. Wie aber die Reflexion über das Schicksal inhaltlich anzufügen ist, muss wohl vorerst ungeklärt bleiben. Eindeutig ist aber, dass *Mut* hier als Herrin über das Leben und als Schicksalsgottheit beschrieben wird, der die Prozesse der Lebenswerdung unterstehen; das Leben kann nur nach ihren Plänen entstehen. Das Motiv des *Schöpfungsplans* ist in diesem Text in ein völlig neuartiges phraseologisches und auch inhaltlich modifiziertes Konzept eingebunden: Göttliche „Hilfskräfte“ führen die Arbeit am Leben nach den Vorgaben ihrer Herrin aus.[533]

Bei Text *9* handelt es sich um ein stilistisch geformtes Gebet einer einzelnen Person an die Göttin; diese Person stellt sich als *„rein“* (*wꜥb*) vor. Ein solcher Abschnitt innerhalb eines kultisch-liturgischen Manuskripts ist bemerkenswert. Dieser Befund lässt sich auf zweierlei Art erklären: Entweder ist der *„Priester“* der König selbst, der im Rahmen der Kulthandlungen mit einem persönlichen Gebet an die Gottheit herantritt;[534] in diesem Fall wäre der Abschnitt also Bestandteil der liturgischen

531 Ob diese Übersetzung wirklich korrekt ist und den beabsichtigten Sinn wiedergibt, ist unsicher; vgl. den Interpretationsansatz bei VERHOEVEN & DERCHAIN (1985:43 Anm. bb).

532 Vgl. hierzu den erläuternden Kommentar von VERHOEVEN & DERCHAIN (1985:44 Anm. bf).

533 Vgl. auch pBerlin 3049 XIII,2 (dazu oben S. 151 Anm. 444).

534 Für diese Lösung spricht, dass an der Stelle des *wꜥb* in der Version von Elkab der Name des Königs *Psamtek* I. eingesetzt ist.

Textsammlung. Oder aber es handelt sich um einen nicht-kultischen Gebetstext einer Privatperson, der als Zusatz hinter eine Sammlung liturgischer Texte für einen wie auch immer gearteten „Privatgebrauch" gestellt wurde.

54	(XVII,6)... *gmj.n(=j) -tw r=f*	... Ich habe Dich gefunden,
	mtr.n=j -tw r- zḫn(.t) (7)*n.t-p.t*	und habe bis an die Stützen des Himmels von Dir gezeugt.
	zbj.n=ṯ jgp ḥr- tꜣ.wj	Denn Du hast die Regenwolke über die Beiden Länder geführt[535]
	sḥḏ.n=ṯ (8)*rḫy.t* ...	und die *Rechit*-Leute mit Licht versorgt ...
	Papyrus Berlin 3053, Text 9	

In dieser Strophe sind ganz verschiedene Aspekte des universalistischen Gottesbildes versammelt. In knappen Worten wird das Moment der Lebensgottheit hervorgehoben, die die Kreaturen mit Licht und Wasser versorgt. Wiederum ist die Formulierung ungewöhnlich, insbesondere das Bild von der Regenwolke wirkt für ägyptische Texte insgesamt sehr fremdartig. Unerwartet in diesem Kontext tritt auch das *Bezeugen* der Gottheit auf. Es gibt diesem Teil ein Gepräge individueller Religiosität, die sich insbesondere während der Ramessidenzeit gern in ‚Verkündigungsgelübden' äußerte. Allerdings sind diese Gelübde aus dem Mund des Königs nicht geläufig[536], was wieder zum Problem der funktionalen Einbindung dieses Abschnitts zurückführt.

PAPYRUS BERLIN 3056

Die insgesamt neun Seiten der Handschrift Papyrus Berlin 3056 enthalten vier Einzeltexte, allesamt Hymnen beziehungsweise Gebete. Text *1* hat eine jüngere Parallele im Tempel von El-Charga[537], Text *2* stellt ein fragmentiertes Duplikat der Hymnen A und B von Papyrus Berlin 3050 dar; Text *3* ist ein weiterer Hymnus, dessen Anfang nicht erhalten ist und der teilweise übersetzt ist (J. ASSMANN 1999a:498 f., #221); Text *4* umfasst die beiden hier behandelten Gebete. Bei ihnen handelt es sich laut Selbstzeugnis um Abschriften von „*Worten von Heliopolis, die vor der Figur des* Amun *und der Figur des* Thot *auf der Mauer* Senwosrets *I. vom*

535 Es geht an dieser Stelle nicht, wie die früheren Bearbeiter (VAN DIJK 1983:238, VERHOEVEN & DERCHAIN 1985:26) angenommen haben, darum, dass die Göttin dunkle Regenwolken über Ägypten vertrieben habe, sondern sie diese gegenteilig, mit lebensspendendem Nass beladen, herbeigeführt hat. Die Autoren haben möglicherweise an die Stelle pBerlin 3048 VII,2 (↗ 45) gedacht, wo *ḫsr* steht. Doch hier ist eine andere Wurzel – *zbj* – gewählt worden, die in Verbindung mit der Präposition *ḥr-* eigentlich keine andere als die gegebene Deutung zulassen sollte (eine transitive Verbindung *zbj ḥr-* ist in *Wb.* allerdings nicht vorgesehen).

536 Vgl. lediglich Stele New York MMA 13.182.3,9 (CLÈRE & VANDIER 1948:9 f., #15) aus der 11. Dynastie, wo König *Intef* II. (2065-2016 v. Chr.) über *Hathor* sagt: *ḏy(=j) rḫ qd=s* „*Ich will ihr Wesen bekannt machen.*"

537 *Hymnus III* (↘ 101). Die Aussage JANSEN-WINKELNs (1994b:175), der Abschnitt sei bereits im Neuen Reich belegt, ist schlicht falsch und beruht wohl auf einer zu oberflächlichen Lektüre von J. ASSMANN (1999a:317).

Tempel des Amun“ stehen.[538] Nach allen Informationen, die sich aus den Gebetstexten erschließen lassen, kann es sich bei den Vorlagen nur um Graffiti gehandelt haben.[539] Somit gibt es eine auffallende Koinzidenz mit dem Graffito in Luxor (⇘ 57): Aus der Zeit der 22. Dynastie sind zwei hymnische Textdokumente als Graffito selbst oder als dessen Abschrift erhalten, die zum Inhalt die Bitte einer Betgemeinde um Errettung aus einer kollektiv erfahren Notsituation haben. Ich möchte aus diesem Befund keine voreiligen Schlüsse ziehen, doch halte ich ihn keinesfalls für zufällig. Vielmehr gibt er zu der Überlegung Anlass, dass sich nach dem Ende des Neuen Reichs das „alternative Kultgeschehen“ außerhalb der eigentlichen Tempelhäuser, oder besser: dessen Dokumentation intensivierte und gewissermaßen die individuell gelebte Religiosität institutionalisierte.[540] Denn:

> In der Erlebniswelt der niederen Leute war der Tempel gewiß kein Urhügel oder Mikrokosmos und kein Horizont, sondern die Stätte, wo die Menschen an der Außenwand des Tempels und in den für sie zugänglichen Teilen des Tempels ihre Sorgen den von ihnen „geliebten“ Göttern im Gebet anvertrauten und ihnen für die Erhörung ihrer Bitten danken konnten. (VAN DER PLAS 1994:247)

55	(VIII,8)... *dwꜣ.[tw]*	... Man ist früh auf,
	r- nḥ.t=f rꜥw nb	um zu ihm zu beten – jeden Tag;
	ḫpr kꜣ.t nb(.t)	alle Arbeit geschieht,
	jw-ḥr ḥr=f	indem das Gesicht auf ihn gerichtet ist.
	wḏ (9)*jr.t*	Der für Götter wie Menschen an-ordnet,
	jwtj-ẖnn=f	was zu tun ist,
	n- nṯr.w mj- rmṯ.w	ohne dass es Widerspruch gegen ihn gäbe,
	r- ḫpr m-ꜥ ...	damit es umgehend geschehe ...

Papyrus Berlin 3056, Text 4,1

Das erste Gebet ist an *Amun* gerichtet. Bevor die eigentliche Bitte um Errettung vor einer auf die Stadt zurückenden feindlichen Streitmacht[541] formuliert wird, wird der Gott einleitend hymnisch gepriesen. Die Phraseologie und Motivauswahl erinnert deutlich an entsprechende Passagen und Formulierungen in den Hymnen der ande-

538 Offensichtlich handelte es sich dabei um reliefierte Darstellungen der Gottheiten, denen eine interzessorische Bedeutung zukam, ähnlich wie bei der Gestalt des *Ptah* an der Außenseite des ‚Hohen Tores‘ von Medinet Habu.

539 So auch OSING (1991:279); dort auch zu den vermutbaren Gründen, die zur Aufzeichnung auf Papyrus geführt haben könnten; vgl. ergänzend dazu VAN DER PLAS (1994:253) und GUGLIELMI (1994:58 f.).

540 Möglicherweise sind in diesem Zusammenhang auch die Gebetsgraffiti in den thebanischen Bergen (⇗ 4-6) zu sehen; vgl. oben S. 97. Die von OSING (1983:360 f.) in Erwägung gezogene und von JANSEN-WINKELN (1994b:175 Anm. 1) übernommene Datierung in die 19. Dynastie halte ich aus den hier vorgestellten Gründen für unwahrscheinlich.

541 Die Verbindung mit konkreten historischen Ereignissen insbesondere während der Ramessidenzeit (OSING 1991:278, JANSEN-WINKELN 2002a:137 f.) verbietet sich m. E. nicht zuletzt aufgrund der vagen Aussagen. Es ist nicht damit zu rechnen, dass in einer Ritualhandschrift der späteren Libyerzeit auf Krisensituationen, die möglicherweise 300 und mehr Jahre zurückliegen, verwiesen worden wäre. Selbst wenn das Abfassungsdatum der Gebete nicht mit dem Zeitpunkt ihrer Niederschrift identisch sein sollte, ist es höchst unwahrscheinlich, dass in diesem Rahmen konkrete Ereignisse reflektiert worden wären.

ren Berliner Handschriften[542] und lassen klar den universalistischen Hintergrund der Gebete erkennen.

Bedauerlicherweise lässt sich nicht klären, ob die Gebete wirklich ursprünglich in Heliopolis aufgezeichnet waren. Ist die Selbstlokalisierung korrekt, so bedeutete dies eine uneingeschränkte Verbreitung und Akzeptanz des universalistischen Welt- und Schöpfergottglaubens in einem weiteren, ursprünglich nicht mit *Amun-Re* verbundenen religiösen Zentrum während der Libyerzeit.

Im zweiten Gebet wenden sich die Hilfesuchenden an *Thot*. Spekulationen, welche Verbindungen es zwischen *Thot* und *Amun* sowie zwischen *Thot* und Theben gegeben haben könnte, sollten wohl besser nicht angestellt werden. Den einzig triftigen Grund, aus dem heraus der Gott angerufen wird, liefert der Text selbst: *Thot* ist der „*Schreiber, der die Bitte von Göttern und Menschen hört*". Eine formale Anrede fehlt in diesem Gebet, doch wird die Gottheit wenigstens mit einigen Epitheta ehrend angesprochen:

56	(IX,1)... *Jwnwy ḥqꜣ-ḥqꜣ.y*	... Heliopolitanischer, Herrscher der Herrscher!
	nn-nḥ.t	Es gibt kein Gebet,
	n- ḫm.n=k r=s	das Du überhört hättest
	...	...
	(6)... *ḏj=k -tw m- zš*	... Mögest Du Dich als Schreiber,
	nt⟨j⟩-sḏm[543] (7)*spr(.t) n-nṯr.w mj- rmṯ.w*	der die Bitte von Göttern wie Menschen hört, geben;
	pr ḫr.tw m- ns.t-tꜣ.wj	damit ein Götterspruch vom Thron-der-Beiden-Länder (*d.i.* Karnak) ergehe,
	r- smnḫ(.t) -⟨s⟩t	um (die Dinge) in Ordnung zu bringen.
	ḥrj-tp m- tjꜣ	Der Vorsteher ist am Wehklagen
	ḥr- nḏ (8)*jr.t=k*	und fragt nach Deinem Handeln;
	nḫḫ ḥmw ḥr- rꜣ-ꜥ.wj=fj	der Handwerker beklagt sein (eigenes) Tun.[544]
	Papyrus Berlin 3056, Text 4,2	

Während *Amun* als kosmische Weltgottheit, einmal ohne individuelle Beziehungen, charakterisiert wird, ist *Thot* scheinbar ganz das Gegenteil: Er ist derjenige, der Beten und Bitten hört und die Notlagen der Einzelnen kennt. Hierin setzt sich offenbar der Brauch der Ramessidenzeit fort, *Thot* in Gebeten anzurufen und ihn als Helfer in verschiedenen Situationen anzufordern; mehrere Dutzend Denkmäler stellen *Thot* als Partner der individuellen Gottesbeziehung vor.[545]

542 Vgl. pKairo CG 58033,22-23 (⇗ 3), pBerlin 3049 II,9.VII,6 (⇗ 19, 21), ferner pBerlin 3055 XXV,3: *dwꜣw=sn r- nḥ.t=k rꜥw nb*. Starke Anklänge an den Universalismus-Diskurs der 21. und 22. Dynastie weisen zudem die von OSING (1983:353 f.) aufgeführten Parallelformulierungen aus. Die nachramessidische Datierung dieser Phraseologie ist selbst von ASSMANN (1969:176 Anm. 45) konzidiert worden.

543 Gegen OSING (1991:275 Anm. k) möchte ich zu **ntj-* emendieren und annehmen, dass *ntj-sḏm* substantivisch konstruiert ist.

544 Vgl. die Kommentare zu dieser Stelle bei OSING (1991:275-277).

545 Bspw. Stelen Turin 1543 und 1592, Kairo JE 72025 (J. ASSMANN 1999a:384-386, #157 f.392, #166).

Art und Weise, in der das Klagen der Betroffenen formuliert ist, wirken tatsächlich sehr individuell und weichen von dem bekannten Formulierungsmuster ab; sie erinnern am ehesten an die weisheitliche ‚Vorwurfsliteratur', in der die beklagenswerten Zustände an verschiedenen Beispielen veranschaulicht werden. J. OSING (1991:278 f.) hat genau diesen Vergleich abgelehnt und sicherlich zurecht vermerkt, dass der Kontext ein völlig anderer sei. Doch kann man vielleicht annehmen, dass man auf den Fundus weisheitlicher Formulierungen durchaus zurückgreifen konnte, um aktuelle Situationen zu beschreiben. Wie eng kultische und weisheitliche Texte zusammenhängen konnten, beweist schließlich der Londoner Papyrus BM 10474 (⇘ 70 & 83).

G. DARESSY (1896) hat ein langes Graffito aus der Regierungszeit des Königs *Osorkon* III.[546] publiziert, in dem sich ein Beter-Kollektiv an *Amun* wendet, um die Stadt und ihre Bewohner vor den Folgen einer ungewöhnlich hohen Nilflut zu bewahren.[547] Das Graffito befindet sich im Tempel von Luxor auf der linken (östlichen) Seite des Durchgangs vom Hof *Amunhotep*s III. in die hypostyle Halle.[548] Nach der durchaus dramatischen Schilderung der bedrohlichen Situation, aber noch bevor der eigentliche Gebetstext einsetzt, wird der Gott in einem langen eulogischen Hymnus angeredet – neben den Hymnen des Berliner Handschriftencorpus die wohl wichtigste Quelle für die *Amun*-Theologie der späteren Libyerzeit. Die Lektüre des Textes ist recht schwierig, zumal es nicht möglich war, die hieroglyphische Transliteration DARESSYs zu überprüfen.

57	(10)... *j nṯr šps*	... Oh erhabener Gott,
	ms -sw ḏs=f	der sich selbst geboren hat,
	jty-sp.t=f	Herrscher seines Gebiets,
	ꜥḫ m- ḫꜥ[=f	erhoben auf seinem Hügel,
	ḏ]d ẖr- jtn=f mj- [...	dauernd unter seiner Sonnenscheibe wie [...],
	...] (11)*ẖr- ẖ.t=f*	[...][549] unter seinem Leib,
	r- sḥꜣp sštꜣ=f	um sein Geheimnis zu verbergen;
	wr ḫpr m- ḥꜣ.t-tꜣ.wj	Großer, der noch vor den Beiden Ländern entstanden ist,
	ḥrj-ḫnt=f[550]	Der-über-seinem-Anfang-Befindliche,

546 *Wsr-Mꜣꜥ.t-Rꜥw-stp.n-Rꜥw Wsrkn-zꜣ-ʾs.t-mr-Jmnw*; seine Regierungszeit währte nahezu das komplette erste Drittel des achten Jahrhunderts (787-759 v. Chr.), sein Machtbereich war auf den thebanischen Raum beschränkt, da er sich vom bubastidischen Herrscher *Scheschonq* III. unabhängig gemacht und mithin eine faktische Aufteilung des Reichs bewirkt hatte. Die Loslösung *Osorkon*s zog den politischen Zerfall Ägyptens in diverse Machtbereiche nach sich.

547 Überdurchschnittlich hohe Nilfluten kamen in Ägypten häufig vor. Interessant ist, dass sie nicht immer negativ interpretiert wurden. So nutzte König *Sebekhotep* VIII. in der späten 13. Dynastie (ca. 1630 v. Chr.) die Gelegenheit, sich als Schöpfer- und Fruchtbarkeitsgott zu präsentieren, als er den vom Hochwasser überschwemmten Tempel in Karnak besuchte (Stelenfragmente aus dem III. Pylon; vgl. HABACHI 1974, dazu BICKEL 2004).

548 *PM* II^2, 317,98a-b; die Lokalisierung DARESSYs (1896:181) „*à l'angle nord-ouest de la salle hypostyle* ..." beruht offenbar auf einer schlichten Verwechslung der Himmelsrichtungen.

549 Vielleicht im Sinne von pKairo CG 58033,15-16 (⇗ 3) zu ergänzen.

qmꜣw (j)ḫ.t nb.t	der alle Dinge geschaffen hat,
(12)*sḥb rꜣ.w-pr.w=f*	seine Tempel in Festlaune versetzend;
wbn.y r- nḥḥ	der bei seinem Lauf durch[551] die Zeiträume bis in alle Ewigkeit aufgeht
ḥtp.y (r-) ḏ.t m- zbj n-ḥn.t[j]	und ewiglich untergeht,
(13)*whm msw.t ḥr- sšp grḥ m- ḫprw=f mnḫ n-jꜥḥ*	der beim Erleuchten der Nacht in seiner perfekten Gestalt der Mondscheibe (ständig seine) Geburten wiederholt,
jy m-[552] *ḥꜥpj*	der als Nilüberschwemmung gekommen ist,
(14)*r- bꜥḥ(.t) tꜣ.wj*	um die Beiden Länder zu überfluten
sꜥnḫ rꜣ nb m- rwḏ=f	und der durch seine Beständigkeit alle Münder leben lässt;
ṯꜣw pw ḫns m- stz(w)=f	er ist der Luftzug, der die Wolken durchzieht,
srq.n=f ḫtj.t (15)*nb(.t)*	und so lässt er alle Kehlen atmen;
prj nsr.t m- stw.t=f	das Feuer ist zum Wohltun an allem,
ḥr- smnḫ	was er geschaffen hat,
jrj.n=f nb	aus seinen Strahlen hervorgegangen;
ḫrp ḏsr jr m- (16)*ḏr.t=f*	Lenker und Bahner[553], der mit seiner Hand schafft;
ḫpr nṯr.w nṯr.t jm=f	Götter und Göttinnen sind aus ihm entstanden,
wtṯ=f rmṯ.w ꜥw.t ꜣpd.w ḫnn.w ḏdm.t[554] (17)*nb.t*	er hat die Menschen, Tiere, Vögel, Fische und alle Haufen erzeugt;

550 Ich habe die Zeichengruppe als Epitheton bzw. Charakterisierung des angerufenen *Amun* mit der vorgeschlagenen Übersetzung aufgefasst; leider ist diese Verbindung anderweitig nicht belegt, doch erscheint sie im Kontext der Kosmogonieschilderung durchaus plausibel und hat sinngemäße Parallelen (bspw. pKairo CG 58032,31 f., ⇗ 7; Stele Brüssel E. 6823,2, ⇗ 27). Sehr ähnlich klingt der Name einer ephemeren Unterweltsgottheit *Ḥrwj-ḫntj* (vgl. *LGG* V, 373b), vgl. jedoch auch die Bezeichnung *Ḫntj* für die Götter *Chnum* und *Thot* (Belege *LGG* V, 773a-b). In DARESSYs Übersetzung (1896:185) *„le grand qui ... à son commencement a créé"* ist *ḥr- ḫnt=f* als adverbielle Konstruktion interpretiert worden; doch erscheint mir diese Lösung in semantischer Hinsicht weniger sinnvoll, und zudem ist die Voranstellung des adverbiellen Ausdrucks nicht zu erwarten.

551 Die Konstruktion ist hier etwas unklar; vorausgesetzt, dass das korrekt ist, könnte eine Verbalbildung mit Präposition *zbj n- „gehen nach"* oder – wie hier angenommen – eine indirekte Genitivverbindung vorliegen, die beide im vorgeschlagenen Sinn zu interpretieren wären.

552 Ich nehme an, dass hier für geschrieben ist, wohl auch unten Ende Z. 15.

553 *Ḏsr* ist hier als Verbum des Schöpfens im Sinne von *„Wege bahnen"* u.ä. (vgl. *Wb.* V, 609 f.) gebraucht; man kann – gerade in Verbindung mit *ḫrp* – auch an eine Bedeutung *„wachen"* o.ä. (vgl. *Wb.* V, 613,16-18) denken.

554 ist eine jüngere Schreibung für *ꜣpd.w* (vgl. LESKO 1982,I:7 und WILSON 1997:7; in *Wb.* nicht registriert). – hat DARESSY (1896:185) mit *„les poissons"* übersetzt und es als Variante zu einem Wort *ḫpnn* bezeichnet (ebda., Anm. 2); belegt ist allerdings nur ein neuägyptisches Wort *ḫpnpn* (*Wb.* III, 260,6). Da ich nicht annehmen möchte, dass in der vorliegenden Schreibung zweimal □ ausgefallen ist, schlage ich vor, dass ein Terminus *ḫnn*/ *ḫnn* für eine Fischart vorliegt, der möglicherweise mit der Wurzeln *ḫnj „rudern"* oder *ḫnn „stören"* verbunden ist (vgl. auch El-Charga II,16, ⇘ 100; Esna, Nr. 250,7.15, ⇘ 106). – Das Nomen *ḏdm.t* ergibt an dieser Stelle durchaus Sinn, doch könnte auch *ḏdf.t „Gewürm"* gemeint sein, das in diesen Reihungen von Lebewesen häufig an letzter Stelle Erwähnung findet; DARESSY (1896:182) hat die Lesung mit einem Fragezeichen versehen, was auf eine Unklarheit im hieratischen Text schließen lässt.

jr{t} nn r- ꜣw m- ḥmw(.t) n-jb=f	der dies alles als Kunstwerk seines Herzens geschaffen hat,
ḥr- grg tꜣ.wj ...	zur Bereitung der Beiden Länder ...
Graffito Luxor	

Amun wird zunächst als von polytheistischen Konstellationen unabhängiger Sonnen- und Urgott eingeführt, wobei die Reihenfolge der Themen in diesem Fall gegenüber anderen Texten vertauscht ist: Der *Urgott*-Stoff folgt auf die Präsentation der solaren Aspekte. Letztere sind zunächst mit durchaus ungebräuchlichen Epitheta ausgedrückt.[555] In diesem Kontext findet sich auch eine leider unvollständige Formulierung der Verborgenheit des Sonnengottes. Auch als Mondgott wird *Amun* offenbar angesprochen.[556] Das Schöpferwirken Gottes hat scheinbar außerhalb jeglicher Zeitdimension stattgefunden und dennoch alle Arten von Lebewesen, wie am Ende des Zitats zu erfahren ist, und sogar die Ausstattung der Tempel betroffen; so jedenfalls kann das *sḥb rꜣ.w-pr.w=f* wohl interpretiert werden. Der Schöpfung liegt klar ein intellektuelles Konzept zugrunde, andernfalls hätte sie sich kaum als „*Kunstwerk des Herzens*"[557] entwickeln können.

Im zweiten Teil der Eulogie wird *Amun* deutlich als Erhalter des Lebens angesprochen. Als Personifikation der regelmäßigen Nilflut und der Atemluft stellt er die grundlegenden Elemente für alles irdische Leben zur Verfügung. Darüber hinaus entsteht aus seinen Strahlen das Feuer. Diese Idee sowie verschiedene Formulierungen in diesem Motivkomplex machen durchaus einen innovativen Eindruck, der entweder auf der möglicherweise außerkultischen Entstehung des Textes oder aber auf einer auch in Zeiten politisch unsicherer Verhältnisse produktive Arbeit der Tempeltheologen beruht. Insbesondere der Gebrauch der Verbalwurzel *ḏsr* im Schöpfungskontext sowie des Nomens *ḏdm.t* ist aus älteren Quellen nicht bekannt; mit dem Therionym *ẖnn* ist, sofern die vorgeschlagene Interpretation zutrifft, noch ein seltener Terminus belegt, was ebenfalls nicht für einen reproduzierenden Umgang mit den Texten spricht. Andererseits stellt gerade die alle Arten von Geschöpfen umfassende Auflistung ein Charakteristikum universalistischer Sichtweise des Lebens dar, vor deren Hintergrund der Text sicherlich entstanden ist.

Über ein „alternatives Kultgeschehen", vor dessen Hintergrund und in dessen Rahmen dieser Text entstanden und aufgezeichnet worden sein könnte, ist bereits nachgedacht worden;[558] ob er wirklich „gebetet" oder rezitiert wurde, kann vorerst nicht entschieden werden. Auffällig ist jedoch der Anbringungsort gewissermaßen an einer „Schnittstelle" zweier Tempelbereiche, am Übergang von Hof zu Säulen-

555 *Jty-sp.t=f* ist vielleicht mit dem in Philae belegten *Osiris*-Epitheton *Jty m- sp.t* zu vergleichen (vgl. *LGG* I, 600a).

556 Dahinter steht vermutlich die Assoziation des Mondes mit dem linken Auge des Sonnengottes, die hier allerdings nicht expliziert wird.

557 Vgl. die ganz ähnliche Formulierung pLouvre N 3292 H,3 (↗ 20).

558 Vgl. oben S. 180; TRAUNECKER (1979) und GUGLIELMI (1994) zu möglichen vergleichbaren Phänomenen im Neuen Reich, auch KRUCHTEN (1997a).

halle. Dennoch befindet sich der Hof bereits vergleichsweise weit hinten im Grundriss. Man kann vermutlich nicht annehmen, dass bereits im Verlaufe der Libyerzeit die räumlichen Zugangsbeschränkungen in den Tempeln soweit aufgehoben waren, dass auch profane Personen Zutritt in diesen Bereich hatten. Vielleicht also hatte die Gruppe der Gläubigen eine zutrittsberechtigte Person beauftragt, dass Graffito an der Stelle, an der man die Aufmerksamkeit des Gottes anlässlich einer Prozession zu erregen hoffte, anzubringen.

b. Repräsentation

Die Entscheidung, ob ein privates repräsentatives Denkmal dem Bestattungs- oder Tempelkontext zuzuordnen ist, fällt zumindest für die Zeit nach dem Neuen Reich in vielen Fällen schwer oder ist gar nicht möglich. Ja, man sollte darüber nachdenken, ob diese Opposition für den Privatbereich überhaupt sinnvoll ist; denn wie noch zu zeigen sein wird, ging man zunehmend dazu über, den eigenen Begräbniskult an den Kultbetrieb der Tempel zu koppeln. Dies war nötig geworden, da zu dieser Zeit kaum Grabarchitektur angelegt wurde und notwendige Kultstellen am Ort des Begräbnisses fehlten. Inhaltliche Unterschiede der Inschriften sind demnach kaum zu erwarten. Zudem ist davon auszugehen, dass innerhalb der Tempelbezirke Denkmäler aufgestellt waren, die funktional eindeutig dem Funerärbereich zuzuordnen sind.

Es kann also eigentlich nur darum gehen, nach dem Auftsellungsort zu differenzieren. Auch dafür sind die Anhaltspunkte rar, da in den Grabanlagen kaum größerformatige mobile Textträger erhalten sind, andererseits aber aus der Statuengrube in Karnak ein enorme Zahl privater Statuen ans Licht gekommen ist. Wenn also im Folgenden die Statuen nahezu durchgängig dem Tempel- und die Stelen dem Grabkontext zugeordnet worden sind, so handelt es sich dabei ausdrücklich um eine vorläufige und subjektive Schlussfolgerung aus dem archäologischen Befund.[559]

Was sich an Textquellen für die frühere Libyerzeit einer repräsentativen Funktion innerhalb des Tempelkontextes zuordnen lässt, dient ausschließlich der *Repräsentation Gottes*. Dass in der ‚Cachette‘ von Karnak keine private Statue aus diesem Funktionsbereich zutage gekommen ist, die sich eindeutig dieser auf das Neue Reich folgenden Periode zuweisen lässt, ist sicherlich kein Zufall. Die Präsenz *Amun*s, des Göttlichen überhaupt, muss innerhalb der Tempelmauern so dominant gewesen sein, dass auch höchste Beamte keinerlei eigene Denkmäler dort aufstellen lassen konnten. Die erhebliche Quantität von Tempelstatuen aus der zweiten Phase der Libyerzeit nun dokumentiert den krassen Umschwung im Selbstverständnis des Individuums. An der Stellung und Macht Gottes hatte sich wohl kaum etwas verändert, doch war das Interesse, die *Beziehung des Menschen zur Gottheit* zu explizieren und zu publizieren, stark gestiegen. Gott wurde in diesen Denkmälern nur noch

559 Die statistische Auswertung von Textträgern privater, autobiographischer Inschriften der 18. Dynastie (GUKSCH 1994:11.16-18) bestätigt diese beobachtete Tendenz bzgl. der Disposition der Funktionsorte allerdings.

mittelbar repräsentiert; im Vordergrund stand jetzt das menschliche Individuum. An den Inschriften der Tempelstatuen wird deutlich, dass sie die monumentalen Grabanlagen des Neuen Reichs und deren betont repräsentativen Charakter ersetzten.

Die Priester und Beamten fühlten sich jetzt nahezu ausschließlich, soweit kann man die nachfolgend diskutierten Quellen schon zusammenfassen, Gott in Dank und Loyalität verbunden. Nur noch selten scheinen sie sich ihm nahe gefühlt zu haben. Was die individuell erlebte Religiosität im Neuen Reich und auch danach noch zu leisten vermochte, nämlich eine direkte und innige Gott-Mensch-Beziehung herzustellen, war nun offenbar nicht mehr ausreichend – oder nicht mehr nötig. Das individuelle Selbstbewusstsein, das in den Texten, aber auch in der Ikonographie und Form der Darstellungen zum Ausdruck kommt, ließ eine allzu starke Betonung des persönlichen Gottesverhältnisses offenbar überflüssig werden.[560] Zusätzlich zu der hinreichend gut dokumentierten Gottesloyalität kam jetzt allerdings ein Reinheitsgebot, dessen Befolgung zu dokumentieren mindestens ebenso wichtig gewesen zu sein scheint.[561] Die Verstorbenen beziehungsweise die Stelenstifter insgesamt bezeugten in ihren Texten ihren Zustand als *wꜥb* – eine allgemein verbindliche Voraussetzung zum Zugang in den Tempel (ASSMANN 1992b:16-19, 2002a:185-189) sowie allgemein zur Sicherung des irdischen Erfolgs, eines Daseins auch im Jenseits und eines Fortdauerns im Gedächtnis der Nachwelt.[562] Die Reinheit und ihre Erlangung waren an kultische Rituale gebunden (LOPRIENO 2001:33-40). Die private Beziehung zur Gottheit scheint gewissermaßen „institutionalisiert" worden zu sein; sie war jetzt – ähnlich wie das Begräbnis – an die Tempel gebunden, wie die Art der Selbstpräsentation der Beamten bestätigt. Auf diese Weise sollte möglicherweise der durch die Tempeltheologie selbst geförderten Entfremdung des Weltgottes von der irdischen Sphäre entgegen gewirkt werden, indem man den Menschen ein persönliches Gottesverhältnis ermöglichen, aber sie gleichzeitig an die Tempel binden wollte. Doch dass dieses Ziel langfristig verfehlt wurde und die Höhe Gottes vielmehr als eine Lücke in der vertikalen Verbindung empfunden wurde, zeigt die allmählich aufkommende, völlig neuen Volksfrömmigkeit, die sich

560 Als Textträger wurden besonders häufig Würfelhockerstatuen gewählt – eine bewusste Anknüpfung an eine „Mode" des Mittleren Reichs sowie der 18. und frühen 19. Dynastie. Die planmäßigen Rückgriffe auf alte Darstellungsformen scheinen in diesem Fall noch durch den Wunsch, sich selbstbewusst speziell in die Tradition vergangenen Priester- und Beamtentums einzureihen, zusätzlich motiviert gewesen zu sein; vgl. oben S. 138.

561 Persönliche Reinheit galt bereits in der Ramessidenzeit als Zugangsvoraussetzung zum Dialog insbesondere des Königs mit dem Göttlichen; vgl. v. a. Stele Kairo JE 48831 *Ramses'* IV. aus Abydos, dazu PEDEN (1994:94-100) und LOPRIENO (2001:34 f.).

562 Das große Interesse an der guten Reputation bei den Nachkommen gründet in dem „*‚Generationenvertrag' des Totenkults*" (JANSEN-WINKELN 1999b:54): Nur wer sich eines guten Andenkens bei der Nachwelt sicher sein konnte, der musste sich keine Sorge um die Fortdauer seines Totenkults machen; vgl. Dutzende Phrasen in biographischen Texten aus der Spätzeit bis in die hellenistische Epoche hinein bei JANSEN-WINKELN (1999b:54-70).

in Form von Tier- und Heiligenverehrung zeigte und die der Spätzeit ihren ganz eigenen Stempel aufdrückte.

Wenngleich also die Grenzen zwischen Tempel- und Grabkontext verfließen und andererseits die inhaltlichen Verbindungen zwischen kultischem und repräsentativen Verwendungsrahmen für die spätere Libyerzeit nicht immer klar sind, lassen sich doch auch in diesem Bereich aufschlussreiche Beobachtungen hinsichtlich Kontinuität und Neuem in der hymnischen Rezeption anstellen. Gerade die autobiographischen Inschriften dieser Epoche, welcher der Hiatus der früheren Libyerzeit voraufgegangen war, legen ein beredtes Zeugnis für die Schaffenskraft und Produktivität der Zeit ab:

> Die Autobiographien der 3. Zwischenzeit fassen die verschiedenen Entwicklungsstränge vorangegangener Epochen zusammen ... . Modernes und Traditionelles, Stilmerkmale, Diskurstypen und Textarten sind auf eine Art und Weise aufeinander bezogen und miteinander verwoben, daß daraus einheitliche, fließende Textstücke entstehen, die nicht mehr wie zuvor als Kompositionen verschiedener, deutlich voneinander abgegrenzter Textbausteine wahrzunehmen sind. (GNIRS 1996:236 f.)[563]

Von einem Mitglied verschiedener thebanischer Priesterschaften namens *Nachtefmut* aus der Regierungszeit *Osorkons* II. (874-850 v. Chr.) sind in der Statuen-‚Cachette' gleich mehrere, reich beschriftete Statuen zum Vorschein gekommen. Bei einer handelt es sich um einen Stelophor, dessen Stele einen ganzen Hymnus an *Amun-Re* trägt.

58	(2)... *sḥwj=j wr=k m- ḥr.w pꜣ-nb-nṯr.w*	... Ich rühme vor den Gesichtern von Deiner Größe, Du Herr der Götter,
	sḏd=j ꜣḫ.t=k mnḫ=k n- rḫy.t	und verkünde den *Rechit*-Leuten Deine Güte und Wirksamkeit.
	mj- ntk šw	Denn Du bist das Sonnenlicht,
	wbn n- ḥnmm.t	das für die Menschheit aufgeht,
	jtn (3)*ḏd ḥḏd(w.t)*	die Sonnenscheibe, die stets Licht gibt,
	(r-)rḏ.t- sjꜣ.tw wḏꜥ.tw nṯr.w rmṯ.w	damit Götter und Menschen erkannt und unterschieden werden können,
	ḫft- ḏj=k -tw	wenn Du Dich gibst.
	ꜥnḫ ḥr nb n- mꜣꜣ nfr(w)=k	Jedes Gesicht kann vom Anblick Deiner Schönheit leben.
	sḫpr[564] *pr(.t) nb(.t)*	(Du,) der jeden Samen entstehen lässt,
	mꜣwj=k r=sn	wenn Du ihn bescheinst.
	n(n)-wnn.t	Es gibt niemanden,
	ꜥnḫ m-ḫm(t)=k	der ohne Dich leben könnte.
	sšm.n=k [ḥr] nb	Nun kannst Du jedes Gesicht leiten,
	(4)*ḥn(.w) ḥr- kꜣ.t=sn*	wobei sie mit ihrer Arbeit beschäftigt sind,

563 Vgl. zu den autobiographischen Texten der Libyerzeit JANSEN-WINKELN (1985), auch HACKLÄNDER-VON DER WAY (2001:68-78). Der Umstand, dass sich in diesen Inschriften etliche wörtliche und sinngemäße Zitate älterer autobiographischer und auch anderer, literarisch geformter Texte finden (GUGLIELMI 1984:357), spricht für und nicht gegen die Produktivität und intellektuelle Leistungskraft ihrer Entstehungszeit.

564 Die wohl einfachste Lösung ist, *sḫpr* als aktives Partizip anzusehen, womit die Diskussion um diese Form (vgl. JANSEN-WINKELN 1985:52 Anm. 18) überflüssig wäre.

jrj.n=k qj-ʿnḫ=sn m-ḫt- mꜣꜣ=k	und kannst ihr Leben nach Deinem Anblick gestalten.
... (24)ḏj=k	... Mögest Du geben,
ḏd jw.jw n-m-ḫt	dass die zukünftig Kommenden sagen können:
nfr.wj šm(.t) (25)ʿq(ꜣ) ḥr- wꜣ.t-nṯr ...	„Wie schön ist es, geradlinig auf dem Weg Gottes zu gehen!" ...

Statue Kairo CG 42208 (= JE 36697), Text c

Nach einer eulogischen Einleitung folgt die Absichtserklärung des Statueninhabers, aller Welt die Größe Gottes zu verkünden. Doch anders als bei den phraseologisch vergleichbaren Zeugnissen individuell erlebter Religiosität aus der 19. Dynastie ist das Lob nicht an erlebte Hilfe geknüpft; der Beter hat sich so frei gefühlt, ohne konkreten Anlass, zur puren Selbstdarstellung seine Anbetung zu publizieren. Im Folgenden wird das Wirken *Amun-Re*s als Sonnengottheit erörtert. Diese Schilderung ist frei von konstellativen Verwicklungen des Gottes, Thema sind einzig die auf die irdische Schöpfung, das Individuum und deren Erhaltung ausgerichteten kosmischen Vorgänge. Auch die einzelnen Motive und Formulierungen sind deutlich universalistisch: die Verwendung des *ḥr nb* als Bezeichnung der Menschheit, die gottgeleitete alltägliche Arbeit[565] und die Gewissheit, dass ohne das Sonnenlicht kein Leben möglich sei. Der Stoff der *Unterscheidung*[566] ist hier mit dem Sonnenlicht, welches das Sehen ermöglicht, verknüpft. Neuartig ist die Umschreibung dieses Vorgangs: An die Stelle eines Verbums des Sehens sind *sjꜣ* und *wḏʿ* getreten. Auch die Verwendung des von *mꜣw.t* *„Strahlen"* abgeleiteten Verbums *mꜣwj* *„bescheinen"*[567] lässt einmal mehr auf eine produktive Rezeption des hymnischen Materials schließen. Nicht geläufig ist die diesen Stoff beschließende Formulierung, die aber dem Sinn nach ebenfalls aussagt, dass das irdische Leben unmittelbar von der Präsenz des Sonnenlichts abhängt.

Gegen Ende des Textes ist der eigentliche Zweck der Aufstellung des Denkmals formuliert: Zukünftige Generationen sollen über das gottgefällige Leben seines Stifters urteilen können. Die Formulierung vom *„Gehen auf dem Weg Gottes"* ist klar aus dem Kontext der individuellen Gebete des Neuen Reichs genommen, in denen sie bereits als Ausdruck großer Gottergebenheit galt.[568] Betrachtet man *Text c* insgesamt, drängen sich ohnehin Parallelen vor allem formaler Art zu den Gebetsdenkmälern des Neuen Reichs auf: Der hymnischen Anrufung Gottes folgt ein gebetsartiger Abschnitt, indem die Bitten um positive Reputation der Nachwelt geäußert werden.

565 Vgl. pBerlin3049 II,9 (⇗ 29), ferner Kairo JE 36576 c,2 und Grab d. *Petosiris*, Text 60,8-9.

566 Weitere Belege nach dem Neuen Reich: pBerlin 3048 VI,1 (⇗ 45) und El-Charga II,17-18 (⇘ 100).

567 *Wb.* II, 28,5 führt sogar nur Belege für einen Gebrauch in hellenistischer Zeit auf; es handelt sich also mit Sicherheit nicht um ein altes Wort.

568 Vgl. auch pKairo CG 58033, (⇗ 3); eine erschöpfende Untersuchung der *Weg*-Metapher und Materialsammlung bei VITTMANN (1999).

Anschließend an die Schilderung des Sonnenwirkens, allerdings hier nicht zitiert, erscheint auch ein kurzer Verweis auf die jenseitige Tätigkeit des Sonnengottes; auf dem Stelophor des *Nachtefmut* erscheint dieses Theologumenon als Zwischenglied der Entwicklung: Ursprünglich auf funeräre Textquellen beschränkt, ist es hier in einen Text integriert, der funktional fast mit Sicherheit in funerärem Kontext gesehen werden muss, aber inhaltlich als sakral bezeichnet werden kann. Vor diesem Hintergrund sind die vielmaligen Verweise auf den Jenseitsstoff in den liturgischen Tempelpapyri nicht mehr überraschend.

Stelophore Statuen, die hymnische Texte, insbesondere Sonnenhymnen tragen, sind auch aus der 18. Dynastie bekannt; doch handelt es sich dabei nur um kurze beziehungsweise gekürzte Invokationen, die in der Länge mit dem hier zitierten Text nicht zu vergleichen sind und deren funktionale Bestimmung die Inbezugsetzung zum Sonnengott beim Eintritt in die Unterwelt in einem rein funerärkultischen Kontext ist. Auf der Statue CG 42208 dagegen befindet sich ein theologischer Text, dessen unmittelbare Verwendung im Kult nicht ersichtlich ist. Vielmehr handelt es sich um einen Wechsel in der Funktion hin zu einer privaten Verwendung mit dem Ziel der Repräsentation; als höhergestellter Priester hatte *Nachtefmut* offensichtlich Zugang zu derartigen Texten.

In einem weiteren Text auf der rechten Schmalseite der Stele wendet sich die Ehefrau des *Nachtefmut*, *Nesmut*, in einem Gebet an *Amun*, in dem sie für ihre Tochter eintritt.

59	(1)*... Jmnw ntk nhp n- nṯr.w mj-rmṯ.w*	*... Amun*, Du bist der Beschützer der Götter wie der Menschen,
	ntk nḫt n- (2)*ntj-ʿnḫ*	bist der Helfer für den, der lebt
	nḫt n- ntj-mt	und für den, der tot ist,
	ntk ʿn wšb n- jꜣd	Du bist es, der für den Elenden eintritt
	(3)*wʿf n=f nḫt-ʿ*	und für ihn den Gewalttäter beugt.
	j.jr n(ꜣ)-nṯr.w (w)d(.t)[569] *n- rn=k* (4)*mj- jdb.wj*	Die Götter rufen Deinen Namen aus, ebenso die Beiden Ufer.
	mj n=j	Komm zu mir!
	jnk tꜣy=k bꜣk.t	Denn ich bin Deine Dienerin.
	jr ꜣḫ.t n- ʿꜣ.j (5)*n- nḫt ...*	Tue Nützliches als Großer und Helfer ...

Statue Kairo CG 42208 (= JE 36697), Text d

Der Text weist auffallende Ähnlichkeiten mit den Gebetstexten auf, die aus dem Neuen Reich überliefert sind. Die Gottheit wird als Beschützer in Notlagen und vor übelgesinnten Mitmenschen angerufen und mit der Aufforderung *mj n=j* in eine direkte Verbindung zur menschlichen Sphäre gesetzt. Die Selbstdeklaration als „*Dienerin*" unterstreicht die demütige Haltung der Beterin gegenüber dem Gott. Es war also auch drei Jahrhunderte nach der Ramessidenzeit noch möglich, die individuel-

569 Die Zeichenfolge ist wohl am ehesten als Infinitiv der Wurzel *wdj* mit der *Wb.* I, 387,11 angesetzten Bedeutung zu interpretieren; vgl. auch JANSEN-WINKELN (1985:61 Anm. 92). Die für *wdj* ungewöhnliche Determinierung wäre auf diese Weise erklärbar; nicht belegt scheint allerdings die Anbindung des Objekts mit *n-* zu sein.

le Religiosität in Form dieser Gebetstexte zu dokumentieren. Ungewöhnlich gegenüber den früheren Quellen ist, dass dieser Text gleichsam als „Nebentext“ auf einem Denkmal einer anderen Person steht und Beter und Denkmalstifter nicht dieselbe Person sind. Und wie im Falle des Hymnus sind auch der Textträger und sein Aufstellungskontext ein anderer als im Neuen Reich; die repäsentative Funktion scheint erheblich stärker hervorgehoben zu sein als in den vergleichbaren Zeugnissen aus früherer Zeit.

Auf einem gleichzeitigen Monument, einer Würfelhockerstatue des Hohenpriesters des *Amun* in Karnak *Horsaiset* (*Harsiese*), finden sich ebenfalls hymnische Elemente. Es handelt sich hierbei um eine erweiterte Totenopferformel, in der primär der „*Stadtgott*“ des Stifters sowie weitere Gottheiten – vermutlich noch zu Lebzeiten – mit dem Wunsch nach einer Versorgung im Jenseits mit Opfergaben konfrontiert werden.

60	(5)*... jry n=k nṯr=k nꞽ.t(j)*	... Es mögen für dich handeln: dein Stadtgott,
	Jmnw-Rꜥw nb-ns.t-tꜣ.wj	*Amun-Re*, der Herr der Throne der Beiden Länder,
	nṯr wꜥ bnr mꜣꜥ	der einzigartige Gott, der wahrlich Süße,
	wꜣḥ ḥꜥꜥw(.t)	der Freude gibt,
	nb-ḏr m- p.t m- tꜣ	der All-Herr im Himmel und auf der Erde;
	ꜣḫ.tj (6)*wbn m- ꜣḫ.t*	der Horizontische, der am Horizont aufgeht,
	ꜥnḫ ḥr nb jm=f	sodass dadurch alle Gesichter leben können;
	twt-ḫpr(w) ḥqꜣ-ꜣw.t-jb	mit vollkommener Gestalt, der Herrscher der Fröhlichkeit,
	ḥrj-tp-ns.t-tꜣ.wj	Oberhaupt der Throne der Beiden Länder;
	Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj sṯ psḏ(.t) m- Mḥn(j.t)	*Re-Harachti*, aus dessen Stirnschlange Licht strahlt,
	ḥꜣy jmj-(7)*jr.tj-nb.w ...*	Strahlender, der in den Augen aller ist ...
	Statue Kairo CG 42225 (= JE 37521), Text d	

Die angebeteten Götter werden jeweils mit einer kurzen Reihe von Epitheta bedacht, sodass die Eingangspassage bereits formal an einen Hymnus erinnert; es kann allerdings nicht postuliert werden, dass diese Anklänge bewusst gewählt sind, da die Gottheiten nicht in direkter Rede angesprochen werden, sondern der Abschnitt mit einer finiten Verbalform in subjunktivischer Verwendung eröffnet wird. Nicht zufällig sind sicherlich die solaren Epitheta *Amun-Re*s und *Re-Harachti*s analog zu hymnischen Ausdrucksformen gebildet: Wenn *Amun-Re* in seiner Eigenschaft als Sonnengott erscheint, sind Leben und Fortbestand der Schöpfung gesichert.[570] Und mit *Re-Harachti* ist das Motiv vom Licht „*in den Augen*“ der Geschöpfe verbunden.[571] Diese beiden Theologumena, die zudem wesentliche Elemente der ‚neuen‘ Sonnentheologie der 18. Dynastie waren und seitdem kontinuierlich rezipiert wurden, sind fest in den Hymnen der Libyerzeit verankert, sodass ihre Adaption aus dem liturgisch-hymnischen Kontext in die funerären Opferformeln kaum zu bezweifeln ist. Mithin ist eine neue Form der hymnischen Rezeption er-

570 Vgl. bspw. pKairo CG 58033,5-7 (↗ 3), TT 36(267),4 (↘ 86).

571 Vgl. bspw. Stele London BM 826,7, pKairo CG 58032,33 (↗ 7), pBerlin 3049 II,6 (↗ 29), pBerlin 3048 II,7 (↗ 43).

kennbar: Es war möglich, bestimmte Inhaltselemente und Formulierungen in andere Textgattungen zu übernehmen und in einen völlig neuen Gesamtkontext einzubinden. Ein hymnisches Element in einer Totenopferformel – diese Kombination spricht für eine erweiterte Zugänglichkeit der Hymnen und eine verbreitete Akzeptanz der in ihnen vermittelten Vorstellungen, die man sich nun auch anderweitig zunutze machte.

Ein zweites, noch eindeutigeres Beispiel für die Übernahme von aus den Schöpfungshymnen bekanntem Vokabular in einen funerären Textzusammenhang bietet die Sitzstatue der Dame *Schebensepedet*, einer Enkeltochter König *Osorkon*s II., aus der mittleren 22. Dynastie (ca. 850 v. Chr.). Dort mündet die Opferformel in ein Gebet an den Totengott (?), das unter anderen die folgenden Bitten enthält:

61	*(1)ftft=f sḏr.w ḥr- s.t(2)=sn*	Er möge die Schlafenden an ihrem Ort aufspringen lassen,
	str=f jmj.w-(3)qr(r).t=sn ...	er möge diejenigen, die in ihrer Höhle sind, aufscheuchen[572] ...
	Statue Kairo CG 42228 (= JE 37383), Text m	

Zwar aus ihrem ehemals hymnischen Kontext herausgelöst, erinnert diese Passage in Motivik und Phraseologie doch deutlich an die Sonnenhymnen des Neuen Reichs. Ihr stehen die frühlibyerzeitlichen Totenhymnen in Tanis und im Papyrus Louvre N 3292, aus denen hier nahezu wörtlich zitiert worden zu sein scheint, zeitlich noch wesentlich näher.[573] Doch spricht die nicht gänzlich wortgetreue Rezeption für den produktiven Umgang mit den Vorlagen, bei dem die Überführung der betreffenden Elemente in eine andere Textsorte noch begleitet war von kompositorischer Umformung. Der intertextuelle Bezug jedenfalls ist gewiss nicht zufällig zustande gekommen, sondern belegt die Flexibilisierung der hymnischen Formen.

Im Fall einer zweiten Statue, die *Nachtefmut* ebenfalls sitzend darstellt, ist für einmal zweifelsfrei, dass sie ohne Bezug zum Begräbnis im Tempel aufgestellt war. Sie sollte dort in dem mehrfach als *ẖntj* bezeichneten Hof das innige Verhältnis des Stifters zum Tempelherrn dokumentieren und ihn von der Nähe zum Kultgeschehen für das diesseitige Leben profitieren lassen. Der Bitte *swꜣḥ=k -s(w) m- pr=k „Lass ihn in Deinem Haus dauerhaft bleiben können*“, die das zentrale Anliegen des Textes darstellt, ist eine längere, hymnenähnliche[574] Reflexion über das Wesen *Amun-Re*s vorgeschaltet.

62	*(4)... mj- ntk jt (5)n=n*	... Denn Du bist für uns ein Vater,
	j.ḥn=n	der uns umsorgt,
	mw.t-msw.t nfr-šd	und eine Mutter der Kinder, gut im Säugen;

572 Die Analyse der Graphie [Hieroglyphen] mit JANSEN-WINKELN (1985:166 Anm. 35).

573 Tanis III/4 (↗ 25), 9 f.: *sḏr.w ftft(.w) ḥr- s.t=sn*; pLouvre N 3292 (↗ 20) H,3: *sftft.n=f jb.w ḥr-mk(.t)=sn*.

574 Die admirativen Ausrufe *nfr.wj* und *wr.wj jb* verleihen dem Text einen hymnischen Charakter, der sich allerdings anderweitig formal nicht verfestigt.

nḫt nfr n- hn(n) -s(w) n=f	ein guter Helfer für den, der sich ihm zuneigt,
m(w)nf n- šms -sw	und ein Retter für den, der ihm folgt;
qrḥ.t jr ḏf3 n=n ...	eine *Qerhet*-Schlange[575], die uns Nahrung verschafft ...

Statue Kairo CG 42206 (= JE 36704), Text f

Das präsentierte Gottesbild ist klar: *Amun-Re* ist der individuelle Lebensgott, der dem gottesfürchtig lebenden Menschen das Leben leicht macht.[576] Der Passus ist voll von Hinweisen einer aktiven Rezeption älterer Motive, wie sie insbesondere in älteren, individuell-religiösen Gebeten, aber auch jüngeren Hymnen erscheinen: die Bezeichnung der Gottheit als Vater und Mutter[577], als Helfer und Retter.[578] In dem letzten Aspekt, der *Amun-Re* als Versorger anspricht, möchte ich eine weitere explizite Bezugnahme auf die zeitgenössische und ältere Hymnenliteratur erkennen[579], in welcher der Stoff massiv auftritt, während es in anderen Textgattungen bis zu diesem Zeitpunkt praktisch überhaupt nicht vorkommt.[580] Die Identifizierung *Amun-Re*s mit der *Qerhet*-Schlange weist diesen Text als originär jung aus, da sie hier erstmals belegt ist. Ähnlich wie in den zeitgenössichen liturgischen Hymnen fließen in diesem Text also verschiedene Elemente zusammen, die bereits aus älteren Quellen bekannt, dort aber in überwiegend getrennten Kontexten – wenngleich im Rahmen desselben theologischen Konzepts – verwendet wurden.

575 Der von JANSEN-WINKELN (1985:34 Anm. 38) in den Worten „*Was die* qrḥt-*Schlange mit der Nahrung zu tun hat, weiß ich nicht*“ ausgedrückten Ratlosigkeit lässt sich folgendermaßen begegnen: Als *Qrḥ.t* wurden v. a. in der Spätzeit verschiedene Gottheiten bezeichnet (vgl. bspw. Komir, Hymnus I,7 (↘ 105) sowie die Belegübersicht *LGG* VII, 224 f.). Ebda. wird das gleichlautende, auch aus *Wb.* V, 62 f. bekannte Lexem *qrḥ.t* „*Töpferware*“ u.ä. mit „*Gebärmutter*“ übersetzt. *Qrḥ.t* kann in bestimmten Kontexten auch mit „*Eierschale*“ übersetzt werden; vgl. WILSON (1997:1067). Schließlich ist verschiedentlich die Verbindung zu koptischem ⲕⲁⲗⲁϩⲏ „*Mutterleib, Bauch*“ u.ä. gezogen worden (vgl. VYCICHL 1983:80b), das seinerseits wohl direkt mit einem ägyptischen *krh3* „*Mutterleib*“ in Zusammenhang steht (vgl. ebda.). In der Zusammenschau lässt sich festhalten, dass die Wurzel *qrḥ/ krh* neben tönernen und steinernen Gefäßen auch übertragen Objekte „*with a polished and smooth surface*“ (WILSON ebda.) bezeichnete, zu denen auch der gerundete Bauch einer Schwangeren oder eine Eierschale zählen konnte („*Gebärmutter*“ bei *LGG* scheint mir hingegen weniger angmessen). Die Verbindung zur göttlichen Schlange *Qrḥ.t* zu ziehen, ist also nicht schwer: Ihre Nachkommen entschlüpfen Eiern, ihr zusammengerollter Leib bietet Schutz vor äußeren Einflüssen – ähnlich wie ein Mutterleib (vgl. das Determinativ im Beleg von Komir). Mithin die Schlangengottheit als Symbol von Fruchbarkeit und als Quelle des Lebens anzusehen, erscheint naheliegend.

576 In diesem Sinn bspw. auch Kairo CG 559 b,13: *rḫ.k(wj) jrr nṯr n- m3^{c}{t}-jb* „*Ich weiß, dass Gott für den Geradherzigen immer wieder handelt.*“ Dieser Satz steht als Fazit unter einem langen biographischen Text und greift auf die bereits in den individuellen Gebeten des Neuen Reichs geäußerten Erfahrungen mit der ‚Gottesloyalität‘ zurück.

577 Vgl. Graffitto TT 139,9-11, Grab Amarna 8 (*Tutu*)(3) sowie bereits pBerlin 3023,93-95 (‚Bauerngeschichte‘).

578 Vgl. bereits pKairo CG 58038 IV,3-5 u.ö., zeitgenössisch Kairo JE 36494 I,5-6 (↘ 66).

579 Vgl. Stele Louvre C 286,11-12.20, pKairo CG 58033,13-18 (↗ 3), pBerlin 3049 V,7 (↗ 30).

580 Vgl. allerdings BM 498,57 (↘ 74).

Auf der Würfelhockerstatue eines Priesters *Horsaiset*, die sich in Ermangelung eines Königsnamens innerhalb der späteren Libyerzeit nicht genauer datieren lässt, befindet sich ein idealbiographischer Text, der in der Bitte um ein würdiges Begräbnis und ebenso würdiges Andenken bei der Nachwelt endet. Fast im Stile einer Eulogie präsentiert sich der Statueninhaber als vorbildlicher und kultisch reiner Mensch. Die folgende kurze Passage erregt Aufmerksamkeit:

63	(a,4)*... sr jqr*	... Der begabte Beamte,
	msj.n (b,1)*jb=f*	den sein Herz geboren
	wtṯ.n šs(r) ...	und den seine Zunge erzeugt hat ...
	Statue Kairo JE 36967	

Herz und *Zunge* – die alten Metaphern für Schöpferwillen und Schöpferwort – wurden nun bemüht, um den tugendhaften Charakter und die tadellose Amtsführung eines Tempelbeamten zu beschreiben. Ich erachte die Verwendung gerade dieses Begriffspaares und zweier Verben, die seit jeher eng mit dem göttlichen Schöpfungswirken verbunden waren, nicht für zufällig. Vielmehr halte ich es sogar für möglich, dass diese Ausdruckswahl den fast als hybrid zu bezeichnenden Versuch darstellt, die geschilderten Taten in den kosmischen Diskurs einzubinden und dem Verstorbenen damit eine gewisse Gottgleichheit anzueignen.[581]

Der politische Zerfall Ägyptens in der Regierungszeit *Scheschonq*s III. (825-773 v. Chr.) im Übergang zum achten Jahrhundert in diverse Territorial- und Stadtstaaten betraf nicht nur Ober- und Mittelägypten, sondern sogar das Delta. So residierte in der Stadt Mendes, einer Stadt im zentralen Ostdelta, etwa 50 Kilometer nördlich von Bubastis, eine libysche Fürstenfamilie und herrschte *de facto* autonom über das Umland. Einer ihrer Vertreter, *Nesubanebdjed* (792-777 v. Chr.), der als „*Smendes IV.*“ in verschiedenen historischen Abrissen behandelt wird (SCHNEIDER 1994:277 f.), und sein Sohn *Hornacht* sind von einem Türsturz, der offenbar zu einem archäologisch bislang nicht nachgewiesenen Heiligtum der dort beheimateten Widdergottheit gehörte, bekannt. Der Block trägt zwei nicht vollständig erhaltene Inschriften, deren Charakter man teils als annalistisch, vor allem aber als autobiographisch beziehungsweise idealbiographisch bezeichnen kann. Anders als im Fall der Annaleninschriften (☞ 66) fehlen in ihnen konkrete Bezüge zum Kultbetrieb[582], die eine Anbringung an den Tempelwänden wenigstens halbwegs rechtfertigen würden; die häufigen Verweise auf den frommen Wandel der Protagonisten allein reichen dafür eigentlich nicht aus. Oder genügten die Hinweise auf die kultische Reinheit für eine derart prominente Publikation? Die Tatsache, dass Texte primär biographischen, also eigentlich profanen Inhalts die Wände eines Tempels schmücken konnten, zeigt, wie unabhängig die Stadtfürsten zu jener Zeit auch religionspolitisch wa-

581 Wenngleich direkte Parallelen zu fehlen scheinen, ist diese Phrase zumindest in ihrer Motivik so „*ungewöhnlich*“, wie sie JANSEN-WINKELN (1995b:175 Anm. 8) vorkam, also gar nicht; lediglich der Kontext überrascht.

582 Allerdings befindet sich über dem Text eine Darstellung, die einen der Protagonisten bei einer Opferhandlung vor dem Widdergott und dessen Gemahlin abbildet.

ren.[583] Man begnügte sich nicht damit, Statuen auf dem Tempelgelände aufzustellen, sondern nutzte die Tempelwände als Träger der Botschaften an die Nachwelt.

64	⁽⁴⁾... *n-wrḏ.n=j m- jr(.t)*	... Ich kann nicht müde werden beim Schaffen,
	s3q=j (j)ḫ.t=j	wenn ich meinen Besitz zusammensammle,
	r- rḏ.t ⟨-st⟩ n- ḥm=k	um ihn Deiner Majestät zu geben;
	ʿ.w(j)=j dwn r- ḏr	meine Arme strecken sich ohne Ende,
	sḫpr=j ...	wenn ich gestalte ...
	Block Kairo JE 43359, Text a	

Noch deutlicher als im vorhergehenden Beispiel wird hier eine Sprache verwendet, in der normalerweise in den Hymnen das Wirken der Schöpfergottheit ausgedrückt ist, um das Tun der Libyerfürsten zu glorifizieren. Der absolute Gebrauch des Verbums *jrj*, das Vorkommen von *sḫpr*, das Bild von den *„gestreckten"*, also tätigen Armen[584] und insbesondere das Element der *Unermüdlichkeit*[585] können in ihrer Kombination kein Zufall sein. Mit der Wahl dieses hymnisch beeinflussten Vokabulars sollte das irdische Werk des Menschen auf subtile Art dem Schöpfungswirken Gottes gleichgestellt werden.[586]

Nach einer Darstellung der Wohltaten, die *Hornacht* dem Tempel, der Stadt und ihrer Bevölkerung zukommen ließ, in der zweiten Inschrift auf dem Block folgt eine Schilderung, wie sich der Fürst dem Gott nähert und ihn im Gebet anspricht. Das nachfolgende Zitat ist der Beginn des Gebets.

65	⁽⁷⁾... *j nb=j*	... O mein Herr!
	m33 jr.wj=j	Meine Augen sehen (sogar),
	ʿḫn(.w)	wenn sie geschlossen sind;
	sḏm ʿnḫ.wj=j	meine Ohren hören (sogar),
	jdn(.w)	wenn sie taub sind;

583 Die Tatsache, dass die zweite Inschrift nach einem nicht identifizierbaren König datiert ist, schmälert den Gesamteindruck faktischer Unabhängigkeit und grenzenloser Selbstpräsentation nicht. Der als ‚Chronik des *Osorkon*' bekannte annalisitsch-biographische Text in Karnak (vgl. CAMINOS 1958a) kann insofern als Parallele herangezogen werden, als auch er vergleichbare Inhalte an Tempelwänden hat publizieren lassen. Allerdings wird darin seine Beziehung zum Königshaus deutlich, sodass der Befund keinesfalls als Zeichen politischer Unabhängigkeit gewertet werden kann.

584 Vgl. pLouvre 3292 H,3 (⇗ 20), pBerlin 3055 XVI,5 (⇗ 40), El-Charga I,17 (⇘ 99), sowie Philae, Raum X, Hymnus 4,4 f.

585 Dieses Motiv erfreute sich in der Spätzeit überaus großer Beliebtheit und konnte auf verschiedene Lebenssituationen übertragen werden (JANSEN-WINKELN 1999b:81-85).

586 Die Passage erinnert an Abschnitte aus der ‚Bauerngeschichte' oder der Autobiographie des *Anchtifi*, Texte aus der Ersten Zwischenzeit also, in denen hohe Beamte jeweils wie als der für die Schöpfung verantwortliche König angesprochen werden. Möglicherweise ist der bewusste Rückgriff auf ältere Textvorlagen eher ausschlaggebend gewesen für die inhaltliche Gestaltung der libyerzeitlichen Biographien als die Einreihung in den hymnischen Diskurs.

jw.t[=j ꜣw.tj][587]	mein Schritt ist (sogar) weit,
(8)*pḥrr.t(j) m- šm.t*	wenn er auf (seinem) Gang dahingeeilt ist;
wsr ꜥ.wj=j m-ẖt- wrḏ ...	meine Arme sind (sogar) nach Mühen stark ...

Block Kairo JE 43359, Text b

Mit diesen Worten scheint der selbstbewusste Beter der Gottheit sein eigenes Tun, seinen konstanten Lebenswandel zu beschreiben. Das Selbstbewusstsein findet vor allem darin seinen Ausdruck, dass er sein Tun nur sehr indirekt der göttlichen Hilfe verdankt. Auch diese Passage lässt sich nur vollumfänglich verstehen, wenn man bewusste Anlehnungen ihrer Formulierungen an die hymnische Literatur konzidiert. Das Sehen der Augen und Hören der Ohren treten häufig im Zusammenhang mit Charakterisierungen des omnipräsenten Weltgottes auf.[588] *Jw.t*, *šm.t*, *pḥrr* und *ꜣw* sind Vokabeln, die in dieser Kombination oft mit dem Sonnenlauf assoziiert sind[589], und die Formulierung der nicht ermüdenden Arme erinnert ebenfalls stark an das Wirken des Sonnen- und Lebensgottes.[590]

Mit diesem Textzeugnis liegt eine der wenigen nicht-thebanischen Quellen der späteren Libyerzeit vor, die sich zumindest mittelbar mit dem hymnischen Diskurs in Verbindung bringen lassen. Allerdings ist wiederum nicht zu entscheiden, ob für diese Inschriften auf ein mittlerweile gesamtägyptisches Inventar an universalistischen Vorstellungen und Metaphern zurückgegriffen werden konnte, oder ob die Anklänge auf eine direkte Einflussnahme aus dem thebanischen Raum zurückgehen.

Kontextuell etwas schwer einzuordnen ist das folgende Dokument. Es handelt sich um das Fragment eines Annalentextes, aufgezeichnet auf einem aus Karnak stammenden Pfeilerblock, der ursprünglich zum Tempel des Mittleren Reichs gehörte. Die Inschrift ist in die Regierungszeit Königs *Padibastet* I. (818-793 v. Chr.) datiert und ist eine von mehreren vergleichbaren Zeugnissen, die seit der 21. Dynastie an diesem alten Tempelgebäude angebracht wurden. Auch *Padibastet* hatte während der Regierungszeit *Scheschonq*s III. in Leontopolis im westlichen Delta den Königstitel angenommen und begründete eine Herrscherlinie, die heute als 23. Dynastie behandelt wird (SCHNEIDER 1994:188). Die Datierung thebanischer Denkmäler in seinem Namen bedeutet, dass ihr Einflussgebiet faktisch ganz Oberägypten umfasste und die Vertreter der 22. Dynastie zu Lokalfürsten marginalisiert waren.

587 Die Ergänzung nach JANSEN-WINKELN (1985:237 Anm. 32).

588 Vgl. pKairo CG 58033,20 (⬀ 3), pBerlin 3049 VIII,8 (⬀ 32), Statue London BM 1224,5 (⬂ 69). Aufmerksames Hören und Sehen zum Wohl des Volkes gehören auch zu den Kernaufgaben des regierenden Königs; doch halte ich eine Assoziation mit diesem Kontext hier für weniger wahrscheinlich.

589 Vgl. pLeiden I 344 vso. III,10, pLouvre 3292 K,9-10 (⬀ 19), pBerlin 3049 V,9 (⬀ 30), pBerlin 3050 VIII,8 (⬀ 39), TT 279 (8,I),4 (⬂ 84), Stele Florenz 2490 g,1 (⬂ 94), El-Charga Hymnus II,24 (⬂ 100).

590 Vgl. die in Anm. 584 angegebenen Textstellen.

Die Annalistik hatte seit dem späten Neuen Reich an Bedeutung im Zusammenhang mit der Herausbildung eines spezifischen Geschichtsverständnisses, das dann seinerseits der Identitätsfindung insbesondere der libyschstämmigen Eliten diente, gewonnen. Ägypten suchte bereits in jener Zeit relativer politischer Instabilität und gesellschaftlicher Überfremdung nach seinen Ursprüngen, nach seiner kulturellen Identität, nach Werten, an denen es sich orientieren und durch die sich seine Herrscher legitimieren konnten. Man war auf der Suche nach Fassbarem, Erforschbarem. Die vieldiskutierten *„archaisierenden Tendenzen der Spätzeit“* zeichneten sich bereits während der Libyerzeit ab. Ergebnis dieser Suche waren einerseits *äußere Formen*, in denen man die Vergangenheit zu erkennen glaubte und die zu kopieren und in die Gegenwart zu transportieren Antworten auf die Fragen von Identität und Legitimation zu liefern schien. Verbunden mit der Annalistik, die sich auch in genealogischen Listen von Angehörigen ganzer Priesterdynastien in etlichen autobiographischen Texten niederschlug[591], trat anderseits das Phänomen der *Mythologisierung* realweltlicher, historischer Vorgänge als Form ihrer Einbindung in die Gegenwart auf.[592]

Im hier zitierten Abschnitt der ‚Priesterannalen‘ werden die Amtseinführungen der beiden Oberpriester *Padiamun* und *Pentiuefanch* beurkundet, die bemerkenswerterweise nur ein Jahr auseinanderliegen.

66	*(5)... mꜥr.wj*	... Wie glücklick ist,
	šm ḥr- mw=f	wer auf seinem Wasser geht!
	mḥ-jb pw n- hn(n) -sw n- kꜣ=f	Er ist der Vertraute für den, der sich auf seinen *Ka* stützt;
	m(w)nf n- ẖr-jw	er ist ein Helfer für den Elenden:
	ꜣs.(6)n=f n- ntj-m- zꜣw-ꜥ	Er eilt zu dem, der schwach ist,
	dwn.n=f ntj-m- g(ꜣ)ḥ ...	und streckt den, der matt ist ...
	Block Kairo JE 36494, Text 1	

Dem annalistischen Teil der beiden Inschriften folgt jeweils ein quasi-autobiographischer Teil, der mit vielen sentenzenartigen Elementen kultisch reine und gottesloyale Lebens- und Amtsführung betrifft. Er enthält auch das Motiv vom *Gehen auf Gottes Wasser* als Metapher für dieses gottesfürchtige Leben.[593] Dieses Thema wird mit den folgenden Sätzen vertieft[594], wobei allerdings gewisse Inkon-

591 Vgl. bspw. Statue London BM 24429 (LECLANT 1954:15-27); dazu generell bspw. ASSMANN (1996a:329 f.).

592 Vgl. zum Problemkreis von Annalenliteratur und Mythologisierung der Geschichte, auch als Alternative zum teilweise noch immer nicht zugänglichen enzyklopädischen Wissen, insbesondere BAINES (1991a), BICKEL et al. (1998) und LOPRIENO (1998:4-12, 2001:89-95, 2003c), ferner ASSMANN (1995b:305-308) und DERCHAIN (1996); zu den Quellen im Einzelnen vgl. KRUCHTEN (1989).

593 Die Bedeutung dieses Motivs und seines Sinns wird an seiner häufigen Rezeption durch das gesamte erste Jahrtausend hindurch deutlich; vgl. JANSEN-WINKELN (1999b:100-104).

594 Ähnlich auch Statue Kairo CG 42229 c,2-3 (JANSEN-WINKELN 1985:206) über *Amun-Re*: *nṯr jmꜣ-jb n- nḥ.t m- ꜥ=f jy sjn m-ẖt- dwꜣ kꜣ=f „Der Gott, der freundlich gegenüber der Bitte an ihn ist, und der eilends kommt, wenn sein Ka angebetet wird.“* Das *.t* von *nḥ.t* ist nicht, wie JANSEN-

sequenzen bemerkbar sind: Neben der Hinwendung zu Gott als Voraussetzung für sein helfendes Eingreifen ist es die Notsituation einer jeden Person, die seine Hilfsbereitschaft weckt.

Zur Abfassung dieses und weiterer Texte bediente man sich also des Vorrats an Motivik und Formulierungen, die seit der Publikation individueller Gebete im Neuen Reich zur Verfügung standen. Trotz dieser Anleihen ist wohl zu vermuten, dass man sich nicht unmittelbar an Gebets- und Hymnentexten orientierte, sondern diese Textpassage von den zeitgenössischen autobiographischen Inschriften beeinflusst ist. Als typologisches Vorbild könnten die quasi-biographischen Inschriften in Tempeln wie das Beispiel aus Mendes (⇗ 64, 65) gedient haben. Nicht zuletzt die vergleichbare Intention lässt diese Vermutung gerechtfertigt erscheinen: Annaleninschriften wie autobiographische Texte sollten die namentlich Genannten vor Gott und den Menschen als gottesfürchtige und rechtschaffene, „*reine*" Personen repräsentieren.

Die „Privatisierung" *Amun-Re*s, seine Inanspruchnahme für die Repräsentation der individuellen Person kann als kennzeichnendes Merkmal zumindest der späteren Libyerzeit festgehalten werden. Es muss in jener Zeit des fortwährenden Umbruchs ein großes Anliegen der Herrschenden wie der Privatleute gewesen sein, um eine weltentrückte, aber omnipotente und „im Hintergrund" wirksame Macht zu wissen. Von ihr konnten die einen ihre Herrschaft ableiten, die anderen ihre Taten goutieren lassen. Die großen theologischen Hymnen, die den Kult in Karnak umrahmten, waren nahezu frei von allen mythischen Konstruktionen; *Amun-Re* wirkte in seiner Allmacht im und für den Kosmos völlig ungebunden. Verweise auf die Welterschaffung und den ihr zu Grunde liegenden Plan sind rar und knapp formuliert, in ihrer Überlieferungstreue aber durchaus aussagekräftig. Ebenso kontinuierlich ist die Rezeption individuell-religiöser Elemente des Neuen Reichs. Diese erscheinen aber zum Zweck der Selbstpräsentation instrumentalisert, indem die Ausdrücke innigen Gottesverhältnisses und demütiger Lebensweise nur noch Metaphern einer kaum verhohlenen Selbstgerechtigkeit sind.

5.2. GRABKONTEXT

Dank der zahlreich erhaltenen funerären Papyrushandschriften ist das quantitative Verhältnis der untersuchten Textdokumente für die frühere Libyerzeit eindeutig zugunsten derjenigen aus dem Grabkontext entschieden. Für die spätere Libyerzeit stellt sich der Befund genau andersherum dar. Angesichts des Konvoluts der Berliner liturgischen Papyri ist diese Tatsache nicht erstaunlich. Hinzu kommt die bereits angesprochene, offensichtliche Umorientierung im Bereich des Bestattungswesens. Möglicherweise verbunden mit dem Herrschaftswechsel am Beginn der 22. Dynastie müssen ideologische Veränderungen vonstatten gegangen sein, die sich

WINKELN (1985:208 Anm. 6) postuliert hat, überflüssig, sondern lässt sich durchaus rechtfertigen.

mit zeitlicher Verzögerung von etwa einer Generation massiv im funerären Kontext niederschlugen. Wirtschaftliche oder sicherheitstechnische Gründe allein können wohl nicht für diese Entwicklung verantwortlich gewesen sein.

Der weitgehende Verzicht auf individuelle Bestattungen auch höhergestellter Persönlichkeiten ist im thebanischen Raum bereits für die 21. Dynastie zu beobachten. Ab der 22. Dynastie ging man in Theben verstärkt dazu über, nach dem Vorbild von Tanis die alten Tempelanlagen, beziehungsweise deren Umfeld, insbesondere das von Deir el-Bahari, aber auch von Medinet Habu sowie Grabkapellen der Ramessidenzeit als Begräbnisstätten zu nutzen.[595] Selten ließen sich die hochgestellten Persönlichkeiten auch neue Konstruktionen in Ziegelbauweise errichteten (EIGNER 1984:24-26). Die Verbindung von Tempelkult und Totenkult ist bereits anhand der repräsentativen Inschriften aus dem Tempelkontext sehr anschaulich geworden. Diese Veränderungen gingen einher mit einem ebenfalls fundamentalen Wandel im Bereich der Sargdekoration; während zu Beginn der 22. Dynastie noch die Formen der späten 21. Dynastie fortlebten, werden etwa ab der Regierungszeit König *Osorkon*s I. (924-889 v. Chr.) die Änderungen sichtbar (NIWINSKI 1988:81, 2000:40 f., TAYLOR 2003:103-111). Eine ähnliche Entwicklung ist auch für den Bereich der funerären Handschriften, die allerdings zahlenmäßig in dieser Zeit stark reduziert sind, zu beobachten.[596]

Diese tiefgreifenden Veränderungen im ägyptischen Bestattungswesen werden also durch den auffallenden Mangel an Textzeugnissen, die sich eindeutig dem funerären Kontext zuweisen lassen, indirekt bestätigt. Dieser Mangel betrifft naturgemäß auch die Verfolgbarkeit der Rezeption hymnischer Elemente. Der wohl weitaus größere Anteil funerärer Denkmäler wird, wie bereits diskutiert, in den Tempelanlagen aufgestellt gewesen sein.

a. Kult

Die wenigen Exemplare derjenigen Totenbuchhandschriften, die sich mit einiger Sicherheit der 22. Dynastie, also nach der hier vorgenommenen Unterteilung der späteren Libyerzeit, zuordnen lassen, weisen kaum jemals eine Rezeption der Sonnenhymnen des ‚Kapitels 15' auf (MUNRO 2001:8 f.).[597] Auch andere hymnische Texte außerhalb des Totenbuchcorpus, wie sie der ‚Papyrus Greenfield' enthält, lassen sich nicht aufspüren (ebda., 104). Dieser Befund an sich ist durchaus interessant, wenngleich schwer interpretierbar. Die Hymnen als das Medium schlechthin für den Verstorbenen, um mit dem Sonnengott beim Eintritt in das Jenseits in einen Dialog zu treten, erscheinen kaum entbehrlich. Dies ist umso unwahrscheinlicher,

595 Vgl. dazu bereits NIWINSKI (1988:29, 1989:35 f.) sowie neuerdings die Untersuchungen von BARWIK (2003) und SHEIKHOLESLAMI (2003).

596 Diese Schlussfolgerung lassen insbesondere die Untersuchungen von A. NIWINSKI (1989) und U. RÖßLER-KÖHLER (1999) zu; vgl. auch oben S. 102 Anm. 297.

597 Möglicherweise sind die Fragmente des pTheben 1002 (FEUCHT 1985:157 f.) der vorerst jüngste Beleg für ‚Tb 15'-Auszüge in funerären Handschriften.

als ja in den theologischen Hymnen aus dem Tempelkontext gerade die untrennbare Verbindung solarer und funerärer Aspekte manifestiert war.

Das ‚Buch der Nacht' ist eine den königlichen Bestattungen vorbehaltene Komposition aus Texten und Vignetten, die den Sonnenlauf durch die Unterwelt während der Nacht schildert.[598] Es scheint sich um eine vergleichsweise junge Komposition zu handeln, die erstmals im Grab *Seti*s I. auftritt sowie in drei Königsgräbern der 20. Dynastie teilweise in mehreren Versionen verwendet wurde. Die darin repräsentierte Topographie des Jenseits und die es bewohnenden Wesen sind überaus konservativ-mythologisch geprägt; der Sonnengott wird mit zahlreichen bereits bestehenden, teils auch neuen Konstellationen verbunden, das Konzept ist insgesamt weit von dem Gottes- und Weltbild universalistischer Prägung entfernt. Diese Tatsache ließe möglicherweise Rückschlüsse auf Entstehungszeit und -ort der Komposition zu, doch ist dies nicht der Ort für diese Überlegungen.

Nach einer 300 Jahre währenden Überlieferungspause ist das ‚Buch der Nacht' zumindest auszugsweise an die Wände der bescheidenen Grabanlage *Scheschonq*s III. im Tempelkomplex des *Amun* in Tanis aufgebracht worden. Gegenüber den ramessidenzeitlichen Versionen gibt es in dieser jüngeren Variante einige Abweichungen und Erweiterungen, die entweder für divergierende Vorlagen oder aber, was ich für wahrscheinlicher halte, für eine redaktionelle Überarbeitung nach Ende des Neuen Reichs sprechen.

67	... *ḏd-mdw*	... Worte sprechen:
	m[j r]=k r=n ḥ3.t(j) nṯr ꜥ3 Rꜥw št3(j) [...]	Komm doch zu uns, Anfänglicher, Großer Gott, *Re*, Unbeschreiblicher! ...
	Tanis, Grab Scheschonq*s III. (Grab V)*	

Jeder Nachtstunde sind spezifische Textpassagen zugeordnet, und der Eintritt in jede Stunde erfolgt jeweils durch ein Tor, dem wiederum Texte zugeordnet sind. Die den Toren der dritten und vierten Nachtstunde beigeordneten Texte weisen in der libyerzeitlichen Version aus dem Grabe *Scheschonq*s den oben zitierten Zusatz auf. Von wem der Sonnengott angesprochen wird, ist nicht ganz klar und geht aus dem unmittelbaren Kontext nicht eindeutig hervor. Doch in der flehenden Aufforderung *mj r=k r=n* ist unschwer die gleichlautende Bitte aus zahlreichen Sonnenhymnen und Gebeten zu erkennen.[599] Die libyerzeitlichen Theologen haben in diesem Fall für einmal auf ein Element aus dem hymnischen Diskurs zurückgegriffen, um eine nach ihrer Meinung notwendige Erweiterung des bestehenden Textes zu realisieren.

b. Repräsentation

Wie bereits angesprochen, folgt die Zuordnung der Texte mit vornehmlich repräsentativer Funktion zum Tempel- beziehungsweise zum Bestattungskontext prag-

598 Vgl. die neueste Bearbeitung von G. ROULIN (1996).

599 Vgl. weitere Beispiele innerhalb des untersuchten Corpus Sarg Marseille 53 B,11 (↗ 14), pLouvre N 3292 K,15-16 (↗ 19), Statue Kairo CG 42208 d,4 (↗ 59).

matischen Kriterien: Dem Tempelbereich als Aufstellungs- und damit als Verwendungskontext sind angesichts des Befundes in der ‚Cachette' von Karnak die verschiedenartigen Statuen zugeordnet; die Einordnung der Stelen in den primär funerären Kontext basiert auf einigen Stelen und deren Fragmenten, die – in allerdings jüngeren – Grabanlagen zutage getreten sind. Wenngleich der architektonische Rahmen der privaten Grabanlagen der späteren Libyerzeit häufig nicht recht klar ist, lässt sich doch mitunter die Aufstellung für eine Stele an bestimmten Orten innerhalb der alten Tempel- und Bestattungsanlagen des Neuen Reichs wie Vorhöfen wahrscheinlich machen.

Die Stele des Priesters und Generals *Djeddjehutiiuefanch* wohl aus der Regierungszeit *Osorkon*s II. trägt einen an *Osiris* gerichteten Hymnus. Das Denkmal gleicht formal denjenigen der früheren Libyerzeit, doch sind die einzelnen Inschriften „*erfreulich wenig stereotyp*" (JANSEN-WINKELN 1995b:178), da sie insgesamt etliche ungewöhnliche, innovative Formulierungen enthalten. Dem zehn Zeilen langen Hymnus folgt ein ähnlich ausführlicher idealbiographischer Text, der in einem Aufruf an Götter und Lebende zu einem würdevollen Begräbnis endet.

68	(2)... *nb-ꜣbw(.t) bnr-mrw.t*	... Herr der Gestalten, mit großer Liebe –
	nwḥ.n=f[600] *jb.w-ꜥnḫ.w*	er berauscht die Herzen der Lebenden;
	sḫm nṯr(j) jmj{t}-nṯr.w	göttliche Macht unter den Göttern –
	ḥꜥj ḥr nb n- mꜣꜣ=f	jedes Gesicht jubelt über seinen Anblick;
	ꜥn-ḥr	mit schönem Gesicht –
	sšp.n=f (3)*ḥr.w* ...	er erleuchtet die Gesichter ...
	Stele Berlin 22461	

Der Totengott, der hier mit ursprünglich für *Amun* und den Sonnengott typischen Epitheta (*bnr-mrw.t*, *ꜥn-ḥr*) angesprochen wird, wird überhaupt mit dem Vokabular des Sonnengottes eingeführt: Er „*erleuchtet die Gesichter*", die bei „*seinem Anblick jubeln*". Dies ist die Phraseologie, die in der ‚neuen' Sonnentheologie und seitdem in den universalistisch geprägten Hymnen das Wirken des Sonnengottes und die Reaktion der Geschöpfe darauf beschreibt.

Bescheidenere Ausmaße hat eine etwas ältere Stele des Prinzen und Hohepriesters des *Amun* in Karnak *Uwalata*. Sie stellt den Verstorbenen mit seiner Frau dar, wie sie die Sonnenbarke anbeten. Darunter steht folgerichtig ein Hymnus an *Re-Harachti*, von dem es offenbar keine Parallelen und Varianten gibt und den man daher für eine zeitgenössische Komposition halten darf. Einen biographischen Abschnitt gibt es in diesem Fall nicht.

69	... (3)*jꜣw n=k*	... Lobpreis Dir,
	wbn m- jꜣbt.t	der (Du) im Osten aufgehst!
	Rꜥw	*Re*,
	ḏj=f -s⟨w⟩ m- sḏ.tj	der sich als Jüngling gibt;

600 Entgegen der Auffassung JANSEN-WINKELNS (1995b:179.182 Anm. 7) halte ich *nwḥ.n=f* und noch vielmehr das folgende *sšp.n=f* für finite Verbalformen, welche die aktive Tätigkeit des solarisierten Jenseitsgottes beschreiben sollen.

bꜣ wr	großer *Ba*,
sšp.n=f tꜣ.wj	der so die Beiden Länder bescheint
mḥ.n=f šnw m- j[rw]⁽⁴⁾*=f*	und den Weltkreis mit seinem Wesen erfüllt;
bjk šps	erhabener Falke,
ḥdj.n=f sṯz(w)	der so die Wolken umspannt,
n(n)-ḏrw.w n- dm(ꜣ).tj=f(j)	ohne das es für seine Flügel Grenzen gäbe.
ḫj ḫj r- nṯr nb	Hoher, der höher als jeder Gott ist,
n(n)-ḫ(.w)[601]*=f m-* (5)*nṯr.w*	dessengleichen es unter den Göttern nicht gibt;
ꜥšꜣ{t}-jr.t wr-ꜥnḫ.w	mit vielen Augen und reich an Ohren.
nn-tꜣ šw m- qd=f	Es gibt kein Land, dass sein Wesen entbehren müsste.
sḫm nṯr(j) mss ḏs=f	Göttliche Macht, die sich selbst (neu) gebiert
sḥḏ (6)*tꜣ nb m- jwn=f*	und (so) jedes Land mit seinem Farbglanz erhellt.
ḥr ḥr	Ferner, der (zu) fern ist,
r- rḫ(.t) s.t=f	als das sein Ort bekannt sein könnte;
n(n)-jr.t mꜣꜣ sštꜣ=f	es gibt kein Auge, das seine Entzogenheit durchschaut hätte.
wb⟨n⟩=k -wj ...	Mögest Du mich erhellen! ...
Stele London BM 1224	

Die Art, in welcher der Sonnengott und sein Lauf hier beschrieben werden, evoziert durchaus Assoziationen mit traditionellen Vorstellungen und Bildern: Die Bezeichnung als „*Jüngling*“ repräsentiert die erste Phase des Sonnenzyklus Jugend – Reife – Alter; das Bild vom „*Falken*“ ist ebenfalls eine Metapher, welche der anikonische Universalismus der ‚neuen‘ Sonnentheologie nicht mehr kannte. Doch verschiedene Formulierungen, die insbesondere den transzendenten Charakter *Re-Harachti*s umschreiben und ihn als Weltgott vorstellen, heben den Hymnus von rein konstellativ geprägten Texten ab: seine über allen Göttern erhabene Stellung, seine zahlreichen Augen und Ohren[602] sowie die mit den Wurzeln *ḥr* und *sštꜣ* gebildeten Wendungen, bei denen es sich zudem beileibe um keine Stereotypen handelt, sondern die in ihrer Formung neuartig sind.[603] Darüber hinaus ist auch die Formulierung *wbn m-jꜣbt.t* bemerkenswert. Es ist kaum anzunehmen, das nach der Präposition einfach das sonst übliche *ꜣḫ.t* vergessen worden ist; die Formulierung deutet mithin auf eine Pragmatisierung des Konzepts vom Sonnenaufgang, die sich in einem rein naturwissenschaftlichen Vokabular ohne das theologisch konnotierte *ꜣḫ.t* äußert, hin.

Der Wandlungsprozess im Bereich des Bestattungswesens, der dem politischen Wechsel zu Beginn der 22. Dynastie folgte, scheint zumindest unmittelbar keinen Einfluss auf die Rezeption der hymnischen Literatur gehabt zu haben. Abgesehen vom durch den Ideologiewechsel bedingten quantitativen Rückgang der Textzeugnisse insgesamt wurden die repräsentativen Funerärdenkmäler ebenso mit Hymnen insbesondere an den teilweise solarisierten *Osiris* ausgestattet wie bereits in der früheren Libyerzeit.

601 Die Zeichengruppe [Hieroglyphen] kann nicht anders gedeutet werden, wenngleich die Schreibung einschließlich Determinativ als unüblich gelten muss (vgl. *Wb.* III, 216).

602 Vgl. bspw. pKairo CG 58033,20 (⇗ 3).

603 Vgl. auch die Variante *sḥḏ tꜣ nb m- jwn=f* gegenüber *sḥḏ tꜣ m- nbw* in pBerlin 3049 II,4 (⇗ 29).

5.3 ZUSAMMENFASSUNG

Die mit der 22. Dynastie beginnenden innenpolitischen Umstellungen hatten ganz offensichtlich Auswirkungen auf weite Teile der Tempelkulte ebenso wie der Bestattungssitten. Dabei sind die unmittelbaren Zusammenhänge nicht immer klar erkennbar. So lassen sich die Gründe für den massiven Rückgang von privaten Einzelbestattungen in jener Zeit nur unvollständig greifen, während dieser Rückgang selbst die geringe Anzahl von erhaltenen funerären Texten leicht erklärt.

Das Königtum konnte trotz vorläufiger politischer Stabilität den Stellenwert nicht wieder erreichen, den es gegen Ende des Neuen Reichs verloren hatte. Dies wird im Gottesbild der späteren Libyerzeit deutlich. Zwar verlor *Amun-Re* als Gott-König vordergründig einige seiner Kompetenzen an die wieder aufgerichtete Zentralregierung, worauf insbesondere eine Abnahme von Zeugnissen für das Orakelwesen spricht. Doch nach Lektüre der religiösen Texte aus dieser Phase kann man schließen, dass die Universalisierung Gottes weiter voranschritt. Selbstverständlich musste die rituelle Realität in den Tempeln den theologischen Erfordernissen angepasst werden. Mehr noch als zuvor ging es auch im Kult des Gottes *Osiris* jetzt, genau wie im Kult des Sonnengottes, um die Überwindung der die göttliche Ordnung störenden Gegenkräfte. Wesentliches Ergebnis der gewandelten religiösen Vorstellungen war, dass die Jenseitskonzeption um *Osiris* in die universalistische Sonnentheologie eingebunden wurde und nun endgültig der ‚Weltgott‘ entstand, dessen Wirkungsbereich nicht mehr nur das gesamte Diesseits einschließlich des Alls und des Zukünftigen umfasste, sondern dessen Macht auch im Jenseits soweit akzeptiert war, dass er dort mit *Osiris* gleichrangig war und gegebenenfalls dessen Kompetenzen übertragen bekommen konnte. An den thebanischen Tempeln, vielleicht auch an anderen Orten des Landes, wurden die Ritualtexte dahingehend redigiert, dass jetzt auch die Jenseitswirksamkeit des Sonnengottes, wie sei seit jeher in den Totentexten manifest war, darin verankert und gewissermaßen Teil der „Staatsreligion“ wurde. Zu diesem Zweck wurden teils Texte aus dem Funerärbereich adaptiert, teils scheinen sie aber auch neu verfasst worden zu sein.

Auch die Entwicklung der privaten Denkmäler und der autobiographischen Texte darauf spiegelt die Realität eines nur begrenzt machtvollen Königtums wider. Das Verhältnis der hochgestellten Priester und Beamten zu ihrem König war, wenn man zwischen den Zeilen liest, von einer gewissen Gleichrangigkeit, Aussagen über Gunst und Gnade des Königs traten zugunsten von eloquenten Schilderungen über eigene Fähigkeiten und Erfolge in den Hintergrund. Von einer ähnlichen Distanz war auch das Gottesverhältnis geprägt. Meist waren es Übernahmen aus hymnischen Kontexten in formelhafte Phraseologie, die das Verhältnis zum Lebensgott und seiner Schöpfung explizierten. Der libysche Charakter jener Zeit mit seinen feudalistischen Strukturen hat letztendlich auch die privaten Denkmäler beeinflusst, indem in ihnen eine sehr weitgehende Emanzipation von weltlicher wie religiöser Obrigkeit zum Ausdruck kommt. Die weiterhin rezipierten Theologumena dienten nurmehr als Hüllen. Die wahren religiösen Bedürfnisse hingegen äußerten sich in Formen von Tierverehrung, Menschenvergöttlichung und Amulettgläubigkeit, für welche die Zeugnisse gegenüber früheren Zeiten quantitativ deutlich anstiegen.

Diese Entwicklung bringt die Schwierigkeit mit sich, dass aus heutiger Sicht kaum inhaltliche Differenzen zwischen sakral und funerär verwendeten Texten erkennbar sind. Sowohl die Einbindung der Totenkulte in die Tempelkulte als auch die textgeschichtlichen Entwicklungen hin zu gewissen Formalisierungen machen die Zuordnung der nicht unmittelbar kultischen Texte zu Grab oder Tempel als jeweiligem Funktionsort nahezu unmöglich. Dass die Systematik dennoch beibehalten wurde, verdankt sich den rekonstruierenden Erwägungen zur Distribution von Stelen und Statuen auf die möglichen Aufstellungsorte Tempel und Grab.[604]

604 Vgl. oben S. 185 m. Anm. 559.

6. Die Spätzeit

Wollte man an dieser Stelle eine Zwischenbilanz ziehen, ließe sich simplifizierend konstatieren, dass für die Libyerzeit eine weitgehend lückenlose, unmittelbar an das Neue Reich anknüpfende Tradierung und Rezeption hymnischer und universalistischer Elemente belegbar ist. Diese Kontinuität betrifft mithin zwei unterschiedliche und doch zusammengehörige Kategorien, einerseits ein *theologisches Konzept*, andererseits eine *literarische Gattung*.[605] Auch diesen Umstand gilt es, im Auge zu behalten. Doch hat es sich darüber hinaus als unausweichlich herausgestellt, die erkannte Kontinuität differenzierter zu betrachten. Ihr steht nämlich ein scheinbarer Widerspruch gegenüber: der Wandel. Die Opposition von Kontinuität und Wandel ist kennzeichnend für die gesamte ägyptische Kulturgeschichte, vielleicht ihr prägendstes Merkmal. Das trifft in jedem Fall für die letzten Phasen, die Libyerzeit und die Spätzeit, zu.

Die Entscheidung, die Spätzeit bereits mit der Herrschaft der napatanischstämmigen Könige über ganz Ägypten beginnen zu lassen, muss kaum noch begründet werden. Nicht nur die neue politische Situation, namentlich das Ende der polyarchischen Strukturen, welches die Feldzüge des *Pianchi* mit sich brachten, sondern auch die massiven kultur- und geistesgeschichtlichen Veränderungen, die sich gegen Ende des achten Jahrhunderts durchsetzten, markieren den Beginn der neuen Epoche.[606] Die Tatsache, dass der Einfall der Assyrer wohl das Ende der Vorherrschaft der 25. Dynastie herbeiführte, mit Beginn der 26. Dynastie aber bestehende Strukturen in Staats- und Tempelverwaltung (Machtzentralisierung, ‚Gottesgemahlin des *Amun*‘) – zumindest teilweise – beibehalten wurden[607], sprechen für die kulturelle Homogenität und Kontinuität dieser Phase. Unterschiede zwischen den beiden Dynastien etwa hinsichtlich der Königsideologie und -ikonographie oder der Gewichtung der *Amun*-Theologie müssen natürlich konstatiert und kontextuell eingebunden werden.[608] Doch haben sie, wie sich auch an den nachfolgend analysier-

605 Die Zusammenstellung dieser beiden Kategorien wird durch die für Ägypten so charakteristische Verzahnung von Text und Religion gerechtfertigt.

606 Die Vor- und Frühgeschichte der 25. Dynastie und die Beziehung des libyerzeitlichen Ägyptens zum südlichen Nachbarn sind in der jüngeren Vergangenheit Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen; vgl. ZIBELIUS-CHEN (1989:341-345, 1996, 1997, 1999), MORKOT (1995, 2000:156-178), TÖRÖK (1995a, 1995b, 1997:82-130), KENDALL (2002:49-78, kritisch dazu MORKOT 2002), auch KEMP (1991).

607 Zu den Einzelheiten vgl. RÖßLER-KÖHLER (1991b:199-212).

608 Gerade die Bereiche der Alltagskultur blieben unter den nubischen Bevölkerungselementen zu allen Zeiten des Kontakts mit Ägypten weitgehend von der Akkulturierung ausgespart. Dieser Umstand hatte maßgeblichen Einfluss auf die starke Ausprägung der eigenen kulturellen Identität. Zuletzt in der Arbeit von L. TÖRÖK (2002) ist die Eigenständigkeit der napatanischen Kultur hervorgehoben worden. In dieser ursprünglich kulturellen Eigenständigkeit („*the Kushite mind*“) sind auch die Gründe und Systematik für das „Kopieren des ägyptischen Modells“ verborgen; vgl. auch TÖRÖK (1997:189-196). – Zur Ereignisgeschichte der 25. Dynastie vgl. KITCHEN

ten Denkmälern ablesen lässt, keinen wesentlichen Einfluss auf die gesamtägyptische religiöse und geistige Entwicklung ausüben können, sondern diese bestenfalls begleitet und unterstützt.[609]

Aus kulturhistorischer Sicht betrachtet kann man die Spätzeit sogar schon kurz nach dem Ende des Neuen Reichs beginnen lassen, wenn man ihr als kennzeichnendes Merkmal *archaisierende Tendenzen* zugrunde legt. Gezielte Rückgriffe insbesondere auf Phänomene des Neuen Reichs lassen sich bereits für die Libyerzeit unzweifelhaft nachweisen.[610] Man hat Begriffe wie „*Archaismus*", „*Renaissance*" oder „*Klassizismus*" bemüht, um die Phänomene jener Periode begreiflich zu machen, in der die Opposition – oder besser: die Reziprozität – von Kontinuität und Wandel d a s kulturprägende Moment war.[611] Die Erkenntnis, dass der Archaismus in der Spätzeit d i e Realität war, ist noch recht jung. A. und J. ASSMANN ist es vorläufig gelungen, theoretische Modelle und Überlegungen aus nicht-historischen Disziplinen auf die Ausprägungen der altorientalischen und antiken Kulturen, insbesondere der ägyptischen, zu übertragen.[612] Kulturtheoretische und literaturwissenschaftliche Ansätze sind von diesen beiden Autoren zur Anwendung gebracht worden, um kulturbildende und kulturprägende Prozesse und Phänomene wie *Traditionsbildung*, *Schriftlichkeit* und *Kanonisierung* zu erklären.

(1986:362-406), TÖRÖK (1997:131-188), MORKOT (2000:179-250.259-304), für die 26. Dynastie bspw. SULLIVAN (1996), LLOYD (2000).

609 Die Analyse A. J. SPALINGERS (1978:29-32), nach der die Herrscher der 26. Dynastie die archaisierenden Tendenzen politisch und ideologisch benutzt hätten, um einen Bruch mit der „Fremdherrschaft" der 25. Dynastie herbeizuführen, lässt sich m. E. nicht erhärten. Einzelne geänderte Schwerpunktsetzungen in der Auswahl der Vorlagen wiegen das beobachtbare Kontinuum zwischen den beiden Perioden nicht auf.

610 Man darf allerdings auch nicht verkennen, dass mit der beginnenden Spätzeit die archaisierenden Rückgriffe neben der quantitativen Zunahme auch eine neue Qualität bekamen und Bereiche betrafen, die in der Libyerzeit nicht oder kaum unter dem Einfluss des Archaismus standen; vgl. bspw. JANSEN-WINKELN (1999b:23): „*Es ist also offensichtlich, daß mit der 25. Dynastie eine ganz neue Phase beginnt, in der man wieder Phrasen hervorsuchte, die aus dem Mittleren Reich oder dem Neuen Reich stammen. Man wird die Unterschiede zwischen der Phraseologie der 22./23. Dynastie und der der 25. Dynastie, zumindest in der Hauptsache, zweifellos auf den jetzt einsetzenden „Archaismus" zurückführen dürfen.*"

611 Vgl. die einschlägigen Arbeiten von H. BRUNNER (1970), I. NAGÝ (1973) und P. DER MANUELIAN (1983, 1994), dazu J. KAHL (1999:349-355). Auch das Unternehmen S. NEUREITERS (1994), das Archaismus-Phänomen im Rahmen einer Magisterarbeit einer „*neuen Interpretation*" zuzuführen, soll an dieser Stelle erwähnt werden. – Der Tatsache, dass zeitgleich nahezu allen Hochkulturen des östlichen Mittelmeerraums und des Vorderen Orients eine ausdrückliche Orientierung an der jeweiligen kulturellen Vergangenheit zueigen war (archaisches Griechenland, vor- und nachexilisches Juda, Neuassyrisches Reich, Neohethitische Kleinstaaten), sollte vielleicht keine übermäßige Bedeutung beigemessen werden, doch lässt sie das Archaismus-Phänomen in Ägypten wenigstens nicht isoliert dastehen. Entsprechende Vergleiche können zusätzliches Licht auf die Situation in Ägypten werfen; vgl. dazu zuletzt LOPRIENO (2003a:153 f.).

612 Vgl. bspw. A. ASSMANN (1998, 1999a, 1999b, 1999c), A. & J. ASSMANN (1987); J. ASSMANN (1984a = 1995b:303-313, 1992b, 1996a:375-382, 2000a:178-198, 2000b:81-123.148-166).

Zusätzlich zu den von A. und J. ASSMANN eröffneten Zugängen ist die unmittelbar aus den Quellen erschlossene Differenzierung A. LOPRIENOs in Betracht zu ziehen.[613] Demzufolge wandelten sich der Umgang mit der Vergangenheit und das Geschichtsbewusstsein vom zweiten zum ersten Jahrtausend grundsätzlich: Während der 18. und 19. Dynastie hatten die Ägypter versucht, in der Art des neuzeitlichen Klassizismus, aus einem antiquarisch orientierten Interesse heraus, die Erinnerung an eine ideale, „goldene" Vergangenheit aufrecht zu erhalten und daran anzuknüpfen – wissend, dass die Gegenwart weniger vollkommen war als diese Vergangenheit, wie man sie sich vorstellte beziehungsweise wie sie sichtbar und überliefert war. Demgegenüber waren die Ägypter der 25. und 26. Dynastie keineswegs nur bemüht, an vorhandene Traditionen anzuknüpfen, sondern führten einen bewussten Bruch herbei, indem sie gezielt auf verschiedene, teils uralte Kulturelemente zurückgriffen. Auf diese Weise suchten sie sich mit der Vergangenheit zu identifizieren, die Geschichte zu vergegenwärtigen, um für die Nachwelt zu dokumentieren: „Unsere Zeit ist nicht anders und vor allem nicht schlechter als die Vergangenheit."[614] Dahinter stand möglicherweise eine extremistische Interpretation des allem ägyptischen Leben inhärenten Modells von der ewig währenden Erneuerung der Schöpfung: Um die Welt und mit ihr die eigene Kultur in Gang zu halten und zu erneuern, wurde versucht, an die Ursprünge dieser Kultur beziehungsweise an das, was dafür gehalten wurde, zurückzukehren.

Die Beobachtungen zum unterschiedlichen Umgang mit der Vergangenheit sind für sich genommen richtig. Doch ihre einander exkludierende und bisweilen schematisch wirkende Gegenüberstellung birgt Gefahren in sich. Man übersieht leicht die zahlreichen, Generationen und Jahrhunderte überspringenden Rückgriffe auf Vergangenes, wie sie sich vor allem für die Regierungszeiten der Königin *Hatschepsut* (1479-1458 v. Chr.)[615] oder *Amunhoteps* III.[616] beobachten lassen. Auf der

613 Vgl. die Entfaltung des Interpretationsansatzes bei LOPRIENO (2001:89-96.115-124, 2003a:140-150, 2003c:132-140).

614 Die Interpretation E. OTTOs (1969:100 f.), die genau in die entgegengesetzte Richtung weist, lässt sich zwar vor dem Hintergrund ihrer Zeit verstehen, entspricht aber keinesfalls den Tatsachen.

615 Insbesondere auf architektonischem Gebiet hat die Königin auf Formen des Mittleren Reichs Bezug genommen (v. a. Deir el-Bahari). Auch ihre Bauten in Karnak (‚Chapelle Rouge', ‚Chapelle d'Amon') weisen hinsichtlich ihrer Dekoration Parallelen zum Mittleren Reich auf; vgl. GABOLDE & RONDOT (1996:190). Einen weiteren Hinweis auf einen Rückgriff auf das Alte Reich hat KAISER (1996:457 f.) in einer Szene der *Hebhedjet*-Festdarstellungen in Deir el-Bahari erkannt.

616 Die Rückgriffe auf die Vergangenheit während der Regierungszeit *Amunhoteps* III. stehen mit einer besonderen Betonung des *Hebsed*-Festes durch den König in Verbindung. Diese beeinflusste maßgeblich die Dekorations- und Ausstattungsprogramme verschiedener Heiligtümer, wobei teilweise auf sehr alte, nicht kontinuierlich tradierte Elemente zurückgegriffen wurde; dazu JOHNSON (1990:41), LECLANT (1993:236), BAINES (1994c:84), DORMAN (1994:466 m. Anm. 69), SOUROUZIAN (1994:499), BRYAN (1997:57). Vgl. ferner die beiden Fragmente einer prädynastischen Prunkpalette(?) mit Resten von Darstellungen *Amunhoteps* III.(?) und der Königin *Tiyi*: BOTHMER (1969-70) und NEEDLER (1984:332-334; Hinw. S. BICKEL), die als Hinweis auf

anderen Seite drohen die vielen Belege für eine Fortführung der Traditionen[617], für das antiquarische, restaurative Interesse im achten oder siebenten Jahrhundert, wie es sich in zahlreichen Bauinschriften äußert[618], marginalisiert beziehungsweise ignoriert zu werden. Nach den Überlgungen A. ASSMANNs (1999b:63 f.) läge zudem b e i d e n Handlungsweisen das Bewusstein einer ‚emphatischen Tradition' zugrunde. Ebensowenig lässt sich die ASSMANN'sche Differenzierung (ebda., 88 f.) in einen „*vormodernen*" Traditionsbegriff mit *Legitimationscharakter* und einen „*nachmodernen*" Traditionsbegriff, der insbesondere den Aspekt der *Identitätssicherung* berücksichtigt, eindeutig auf die beiden Zeitepochen verteilen. Vermutlich wird man der Quellenlage am Ehesten gerecht, wenn man beide Formen des Umgangs mit der Vergangenheit sowohl für das Neue Reich sowie für die Libyerzeit, die Spätzeit und die Perserzeit ansetzt und konzidiert, dass die Gewichtungen zu den verschiedenen Zeiten unterschiedlich waren.

Die untersuchten Textzeugnisse spiegeln diese variierenden Gewichtungen, unter denen die theologische wie textuelle Arbeit in jener Zeit verrichtet wurde, recht anschaulich. Die grundsätzliche kulturelle Strömung ermöglichte es, vermittels Renovation, Reproduktion und Archivierung bereits bestehender Formen einerseits und Schaffung neuer Formen andererseits eine Realität zu schaffen, die sich aus der Vergangenheit speiste, aber zugleich, je nach Erfordernis mehr oder weniger deutlich, von ihr abzusetzen suchte. Auf diese Tendenzen trifft der Begriff des ‚kulturellen Gedächtnisses' zu, dessen Herausbildung die Schaffung einer erneuerten ägyptischen Identität ermöglichte. So stehen viele der biographischen Texte aus dem repräsentativen Funktionsbereich sicher auf der ‚antiquarisch' orientierten Seite einer imaginierten Skala, mit einem hohen Anteil an kontinuierlich rezipierten inhaltlichen wie formalen Elementen. In Opposition dazu ist der Text der Stele BM 498 zu sehen, dessen Maß an bruchlos tradierten Inhalten begrenzt ist und in dem bewusst auf ältere Formen und Ideen zurückgegriffen worden zu sein scheint. Auf einer Positionen zwischen diesen beiden Polen sind die Hymnen an *Jah* des Londoner Papyrus BM 10474 und an *Amun-Re* in Karnak sowie die Sonnenhymnen in den thebanischen Privatgräbern zu sehen, die sich in weiten Teilen e n t w e d e r inhaltlich und stilistisch o d e r aber formal einer antiquarischen Rezeptionsweise zuordnen lassen, während sie hinsichtlich der jeweils anderen Kategorie einen recht deutlichen Bruch erkennen lassen, dessen Bezug auf die Vergangenheit allerdings

einen außerordentlichen „*respect to the Archaic original*" (NEEDLER, ebda., 334; dagegen BRUNNER 1975:389) gedeutet werden können und mit dem *Hebsed*-Fest in Verbindung gebracht worden sind. Zu einem weiteren Detail der königlichen Ikonographie, für das *Amunhotep* III. erstmals wieder auf Formen des Alten und Mittleren Reichs zurückgreifen ließ, vgl. BICKEL (1997:68 f.), dazu CRAIG PATCH (1995; Hinw. S. BICKEL). – Zur Thematik archaïsierender Rückgriffe während des Neuen Reichs vgl. auch MORKOT (2003:95-99).

617 Jüngst sind die prägenden Einflüsse der Libyerzeit auf die Kultur Ägyptens insbesondere während der 25. Dynastie betont worden (TÖRÖK 1997:234-246).

618 Vgl. bspw. die zahlreichen Formulierungen in den Bauinschriften dieser Zeit (GRALLERT 2001).

nicht in allen Fällen so eindeutig ist, wie man vielleicht erwarten würde. In diesen Fällen überwiegen dann eher die innovativen Aspekte.

6.1 TEMPELKONTEXT

Wenngleich sich die entsprechenden archäologisch verwertbaren Hinterlassenschaften in überschaubaren Grenzen halten, muss doch die Zeit der 25. und 26. Dynastie als eine Periode intensiver Bautätigkeit in ganz Ägypten gelten. Die zahlreichen Spolien mit Namen napatanischer und saïtischer Könige in den Fundamenten der Tempel aus hellenistischer Zeit, etliche in diese Zeit datierbare Naoi und Kolonnaden beweisen, dass die ebenfalls zahlreich überlieferten Restaurationsinschriften jener Könige mehr als nur inhaltsleere Phrasen darstellten, sondern dass ein intensives Tempelerweiterungs- und -neubauprogramm die spätzeitliche Staats- und Herrscherideologie stütze.[619] Das Herrscherhaus der 25. Dynastie entstammte einer ähnlich den Libyern in weiten Teilen ägyptisierten Volksgruppe. Die Umstände seiner topographisch weit entfernt liegenden kulturellen Wurzeln und seiner weitgehend nicht auf ägyptischem Boden stattgefundenen Ägyptisierung ließen es Gefahr laufen, von der ägyptischen Bevölkerung als Fremdmacht empfunden zu werden.[620] Daher müssen ihre Angehörigen ein besonderes Interesse an seiner Legitimierung durch Anknüpfung an ältere Schemata gehabt haben. Dieses Interesse äußerte sich vor allem anderen in einer stark betonten Verehrung des *Amun* in seinen lokalen nubischen Erscheinungsformen, aber auch als der alte „Reichsgott" *Amun-Re*. Von eher archaisierendem als „klassizistischem" Umgang mit der Vergangenheit zeugen die stark intensivierte Bautätigkeit an zahlreichen Heiligtümern im ganzen Land[621] und die Wiederbelebung ihrer Kulte. Die Förderung verschiedener Kultzentren durch die napatanischen Herrscher ist genau vor dem Hintergrund der *Legitimierung durch Schaffen einer neuen Realität mittels alter und bewährter Formen und Inhalte* zu bewerten. Teil der neuen Realität war die Beschneidung der Macht des thebanischen Hohepriesters, dessen weltliche Befugnisse als militärischer Oberbefehlshaber und oberägyptischer Statthalter, die er seit der Libyerzeit innegehabt hatte, anderen, säkularen Persönlichkeiten oder aber unmittelbar dem

619 Vgl. den konzisen Überblick über die zahlreichen Baumaßnahmen bei ARNOLD (1999:43-91), auch ZIVIE-COCHE (1991:82 f.) und HÖGEMANN (1992:239 f.).

620 Ähnlich hat auch K. ZIBELIUS-CHEN (1997:93-95) argumentiert. Die Einschätzung K. JANSEN-WINKELNs (2000:15), die napatanischen Herrscher hätten sich „*deutlich als Fremde zu erkennen*" gegeben, trifft sicherlich nur in Teilen zu und impliziert noch nicht, dass sie sich auch als „Fremdherrscher" ausgegeben oder von der Bevölkerung als solche empfunden worden wären.

621 Entsprechend dieser landesweiten Aktivitäten darf auch der verstärkt betriebene Archaismus für die Zeit der 25. Dynastie keinesfalls allein als thebanisches Phänomen betrachtet werden, wenngleich die Quellenlage diesen Schluss nahe legen könnte. Doch verweisen mindestens vereinzelte Funde auf die Tatsache, dass auch in Unterägypten die handwerkliche Produktion auf alte Vorbilder zurückgriff; so im Fall einer Sitzstatue des Königs *Schebitqo* (698-690 v. Chr.; Kairo CG 655), die nachweislich aus dem memphitischen Raum stammt und ganz in den Formen des Alten Reichs gestaltet ist (BOSSE 1936:86).

König übertragen wurden. Gleichzeitig wurde das Amt der ,Gottesgemahlin des *Amun*' nochmals aufgewertet. Sie erhielt einen eigenen Hofstaat, der sich schnell zum wichtigsten Wirtschafts- und Machtfaktor im oberägyptischen Raum entwickelte und der das politische Gleichgewicht im neu geeinten Reich stets bedrohte.[622]

Das Kultverständnis hatte sich zumindest teilweise geändert. Zwar standen auch die napatanischstämmigen Herrscher in der häufig explizierten Pflicht, mithilfe des Kultvollzugs die kosmische und irdische Ordnung aufrecht und in Gang zu halten.[623] Doch in den Tempeln wurde nicht mehr nur Gottesdienst verrichtet, sondern gegenüber früheren Zeiten verstand sich das menschliche Individuum weitaus expliziter als Nutznießer des Kultgeschehens. Die Tempel waren zu einem guten Teil auch zur Bühne individueller Selbstdarstellung geworden. Diese ließ sich wohl umso besser in den lokalen Heiligtümern inszenieren, die auf diese Weise noch eine zusätzliche Förderung und Steigerung ihrer Bedeutung erfuhren. Der Eindruck einer fehlenden Fixiertheit auf eine einzige Gottheit wird möglicherweise durch den Bericht *Herodot*s zugespitzt, König *Ahmose* (*Amasis*) habe sogar Tempel in Delphi, Lindos, Samos und an anderen Orten der griechischen Welt renovieren und fördern lassen.[624] Andererseits muss man den desolaten Erhaltungszustand der archäologischen Stätten des Deltas berücksichtigen: Sollte das im 19. Jahrhundert in Sâ el-Hagar, der Stelle des alten Saïs, noch sichtbar gewesene, 800 x 700 Meter umfassende Mauerrechteck (MÁLEK 1984:355) wirklich einst das Heiligtum der Göttin *Neith* umschlossen haben, so hätte dieses problemlos mit den Ausmaßen der thebanischen und tanitischen *Amun*-Tempel konkurrieren und als „Reichsheiligtum" bezeichnet werden können. Ähnliches muss wohl für die Kultanlage des *Ptah* in Memphis gelten. Die Aufwertung einer beträchtlichen Zahl von Lokalkulten während der Spätzeit lässt sich nicht leugnen, sie muss aber nicht zwangsläufig das Abrücken vom Konzept eines Welt- oder Hauptgottes nach sich gezogen haben. Die nachfolgend untersuchten Textquellen insbesondere aus der Perserzeit sprechen eher für ein Weiterleben dieses Konzepts.[625]

622 Vgl. die ausführlichen Darstellungen bei KEES (1953:263-289, 1964:156-166), LECLANT (1965:354-392), BIERBRIER (1975:102-108), auch LLOYD (1983:301-309).

623 Dahingehend lassen sich die zahlreichen Krönungsinschriften deuten (TÖRÖK 1995b:213 f., 1997:263-284, dazu YELLIN 1995), welche die Herrscher nicht nur im ägyptischen Kernland, sondern gerade auch in ihrer nubischen Heimat als dem ägyptischen Konzept von Schöpfung und Welterhaltung verpflichtet präsentieren. Allein die vollumfassende Akzeptanz dieses zentralen Elements genuin ägyptischer Herrschaftsideologie unterscheidet die Könige der 25. Dynastie klar von „Fremdherrschern". Die Perserkönige dagegen, die auf ägyptischen Denkmälern zwar in ägyptische Herrscherikonographie und als Vollzieher des Götterkults dargestellt wurden, traten außerhalb Ägyptens, ja wohl bereits außerhalb der ägyptischen Tempel, als durch und durch persische Großkönige auf, denen die kosmische und weltliche Ordnung nach dem *Ma'at*-Prinzip fremd war.

624 *Hist.* II, 178; dazu PRESSL (1993:238).

625 Bspw. ist der Gott *Serapis* in der hellenistischen Epoche als neuer „Reichsgott" interpretiert worden; vgl. J. ASSMANN (2000c:38).

a. Kult

Das vergleichsweise reiche Quellenmaterial, welches für die Auswertung kultisch-liturgischer Texte der Libyerzeit, insbesondere der zweiten Hälfte dieser Epoche, zur Verfügung steht, hätte man gern auch aus der folgenden Zeitspanne greifbar. Die große Fülle privater Denkmäler und ihrer biographischen Inschriften enthüllt Details, die weitgehende Schlüsse hinsichtlich der personalen Verhältnisse an den Tempeln zur Zeit der 25. und 26. Dynastie zulassen.[626] Das umfangreiche Tempelbauprogramm der Könige der 25. Dynastie, das praktisch ganz Ägypten einschloss, bezeugt, dass die Kulte vielerorts lebendig waren beziehungsweise zu neuem Leben erweckt wurden. Doch liturgische Quellen, die Einblicke in kultische Abläufe und theologische Inhalte ermöglichen, lassen sich nur begrenzt anführen. Speziell hymnische Texte, denen sich aufgrund ihres Fund- beziehungsweise Anbringungsorts oder ihres Inhalts eindeutig eine kultische Funktion im Tempelkontext zuweisen lässt, sind buchstäblich an zwei Fingern abzuzählen.

Die Rückseite des Londoner Papyrus BM 10474, dessen Vorderseite eine Version der ‚Lehre des *Amenemopet*' (↘ 83) trägt, ist mit vier verschiedenen Texten beschrieben, die zusammen mit dem Weisheitstext eine bunte Mischung ergeben: dem Beginn eines Onomastikons, einem Fastentagekalender, einem Sonnenhymnus[627] und einem Hymnus an *Jah*, die Verkörperung der Mondsichel. Diese Zusammenstellung von Texten kann nur einen archivarischen Hintergrund haben.[628] Da der Fundkontext der Handschrift nicht bekannt ist[629], wird sich dieser Hintergrund kaum näher beleuchten lassen. Die zeitliche Ansetzung nach der Libyerzeit basiert auf den paläographischen Beobachtungen POSENERS (1966:52.59.62) am Manuskript und einigen zeitgenössischen Schreibtafeln mit Ausschnitten aus der ‚Lehre des *Amenemopet*'.[630]

Wenngleich speziell für diese Handschrift eine mit dem Tempel verbundene kultische Funktion nicht erkennbar ist, lassen sich doch Gründe anführen, die dafür sprechen, diesen *Jah*-Hymnus in einem kultischen, liturgischen Rahmen zu betrachten. Der Text selbst bietet zwei Anhaltspunkte: Das *Ḏḥwtj pr* könnte sich auf einen Vorgang während eines Kultbildrituals beziehen, und die Anrufung des Königs am Ende des Hymnus könnte seine Beteiligung am liturgischen Geschehen andeuten, ähnlich, wie man es mehrfach in den Berliner Hymnen feststellen konnte. Ein Kult für *Jah-Thot* ist nicht üppig belegt, doch war die Gottheit besonders im späten Neuen Reich ein bevorzugter Partner individueller Religiosität, wie etliche Gebets-

626 Vgl. insbesondere die monographische, detailreiche Auswertung des vielfältigen, v. a. prosopographischen Quellenmaterials bei LECLANT (1954:229-403).

627 Parallelversion zu pBerlin 3055 XIX,3-XX,2.

628 Vgl. dazu unten S. 232. Bereits etliche Papyri des Neuen Reichs enthalten vergleichbare Textsammlungen, so bspw. die Handschriften ppChester Beatty IV und V, auf denen ebenfalls hymnische mit weisheitlichen Texten kombiniert sind.

629 HERBIN (1982:239 Anm. 9) hat Hinweise auf einen thebanischen Ursprung angeführt.

630 Vgl. auch Verhoeven (1999a:259 Anm. 33), die die Handschrift paläographisch explizit in den Beginn der 26. Dynastie datiert.

texte bezeugen.[631] Darüber hinaus lässt sich der Hinweis auf *Thot* in Papyrus Berlin 3056 vielleicht dahingehend deuten, dass es auch während der Libyerzeit einen Kult für *Thot* gegeben haben könnte.[632] Die Tatsache, dass der Hymnus, von dem keine ältere Variante bezeugt ist, während der hellenistischen und römischen Zeit mit sechs Versionen in vier verschiedenen Tempeln vertreten ist (HERBIN 1982:239-246), belegt seine kultische Relevanz in jener Zeit.

70	(1)*dwꜣ Jꜥḥ ḏd-mdw*	*Jah* anbeten und rezitieren:
	p.t ḥꜥꜥ.tj ẖr- sštꜣ=s	Der Himmel jubelt unter seiner Entrücktheit.
	jꜣbt.t (2)*šzp m- jmnt.t*	Das linke Auge ergreift das rechte Auge.
	Jꜥḥ r- sw=f	*Jah* (kommt) zu seiner Zeit,
	nn-jn(.t)-ḥb-n.t-ꜥw=f nb ⟨m-⟩ mn.t	ohne dass das Fest jeder Phase unregelmäßig werden würde,
	(3)*m- wbn n- ḥtp*	im Aufgehen und Versinken.
	ntk šw	Du bist das Licht,
	wbn jmj-p.t jmj-tꜣ	das am Himmel und auf der Erde scheint.
	Rꜥw ḥꜥꜥ(4) *-tw*[633] *ḥr- mꜣꜣ n=k*	*Re* bejubelt Dich bei Deinem Anblick,
	nṯr.w ꜣḫ.tjw jb=sn nḏm	das Herz der Horizontischen Götter ist erfreut,
	Ḥw.t-bnbn m- ḥꜥꜥw	und das ‚*Benben*-Haus' ist auch in Jubel;
	(5)*jhy pẖr m- Jwnw{t}*	Jauchzen durchzieht Heliopolis.
	Ḏḥwtj pr m- mꜣꜥ-ḫrw	*Thot* tritt gerechtfertigt hervor
	sjp=f Wḏꜣ.t n- nb=s	und inspiziert das *Udjat*-Auge als sein Herr,
	(6)*ṯz.n=f*[634] *-sw dbḥ.w=s*	nachdem er sich seine Bestandteile zusammengesetzt hat.
	jty	Herrscher,
	j.mrr-nṯr.w	den die Götter lieben!
	jry=k mn rn=f nḥḥ	Lass doch seinen Namen ewig dauern.
	(7)*grg(.w) n=k Wꜣs.t Jwnw Ḥw.t-kꜣ-Ptḥ r- nḥḥ r- ḏ.t*	Für Dich sind Theben, Heliopolis und Theben gegründet worden, für alle Ewigkeit.

Papyrus London BM 10474 rto., Text 4

Der Mondgott wird mit überaus solaren Zügen versehen und direkt wie indirekt mit dem Sonnengott *Re* in Verbindung gebracht. Zu den solaren Assoziationen eher traditionell-konstellativer Natur zählen die Erwähnung des rechten und linken Auges des Sonnengottes, des ‚*Benben*-Hauses' und des Kultzentrums Heliopolis. Doch auch die wiederholte Schilderung des Jubels über das Erscheinen des Mondes

631 Vgl. oben S. 181 m. Anm. 545.

632 Möglicherweise ist auch das Vorkommen *Thot*s im Text von BM 498 (↘ 74) als Hinweis darauf zu werten, dass er während der Spätzeit über seine Rolle im *Osiris*-Mythos hinaus eine gewisse kultische Bedeutung besaß. – Unter Berücksichtigung des unten (Anm. 700) Gesagten lässt sich nicht ausschließen, dass der Text – zumindest für den Besitzer der Handschrift – nicht primär eine kultische, sondern vielmehr eine enzyklopädische Funktion besaß: Der Hymnus könnte zu einem „*kulturellen Text*" geworden sein, der lehren sollte, wie man zu den Göttern betete.

633 Ein transitiver Gebrauch von *ḥꜥj* ist selten und nur in sehr späten Texten belegt. Man könnte auch an eine Konstruktion mit Substantiv denken: *Rꜥw ḥꜥꜥw.t ḥr- …* „*Bei* Re *(herrscht) Freude über …*". Andere Möglichkeiten sehe ich nicht, die Schreibung zu interpretieren, wenn man *tw* nicht einfach als überflüssig streichen will.

634 Die Lesung *ṯz* ist nicht sicher, der hieratische Text lautet in Transliteration etwa . Die Parallelen haben meist das Verbum *ꜥpr*, was aber hier sicher nicht steht.

ist deutlich an entsprechenden Passagen in Sonnenhymnen orientiert. Und schließlich lassen sich noch einige universalistische Elemente in diesem Hymnus aufspüren: Das Motiv der intellektuellen Weltenthobenheit, der richtige Zeitpunkt des Mondaufgangs und die phraseologische Wendung vom Jubel *ḥr- mꜣꜣ n=k* lassen sich unschwer als Elemente der ehemals ‚neuen' Sonnentheologie identifizieren.

Zur Entstehungszeit des Textes lassen sich nur wenig Anhaltspunkte finden. Die Vermutung HERBINs (1982:239.280), er sei während der 22. Dynastie auf der Basis einer älteren Vorlage redigiert worden, basiert wohl eher auf ihrer Datierung der gesamten Handschrift in diese Zeit. Aufgrund sprachlicher Beobachtungen halte ich ein späteres Abfassungs- beziehungsweise Redaktionsdatum für plausibler; eine klar neuägyptische Partizipialform wie *j.mrr* etwa sucht man in sakral-kultischen Texten der Libyerzeit wohl vergeblich. Auch die einleitend zu diesem Text geäußerten Beobachtungen sprechen eher für als gegen eine späte Ansetzung des Textes.

Ein Objekt, das unbedingt im Kontext des Tempelkults betrachtet werden muss, ist die steinerne *Osiris*-Statuette im Louvre. Ihre beträchtliche Größe, ihre sorgfältige Gestaltung und das Material könnten darauf hindeuten, dass sie Kultbild in einem offiziellen Tempelkult war. Die Sockeloberseite ist von einem kurzen Hymnus bedeckt, von dem keine Parallele bekannt ist.

71	(1)*jnḏ-ḥr=k Wsjr*	Sei gegrüßt, *Osiris*,
	nb-(n)ḥḥ nzw-tꜣ.wj	Herr der *Neheh*-Zeit und König der Beiden Länder,
	ḥrj-tp-jdb.wj[635] *ḥqꜣ nfr*	Oberhaupt der Beiden Ufer, guter Herrscher!
	(2)*mr(w).tj wr-nḏm* [*m-*] *ẖ*[*.t n-*]*mw.t=f Nw*[*.t*]	Liebling mit großer Süßigkeit schon im Leib seiner Mutter *Nut*,
	mr [*jt*](3)*=f*	den sein Vater liebt,
	wbn=f	wenn er aufgeht;
	ḥwn [...] (4)*nzw wp ḥḏ.t*	[...] königlicher Jüngling, der die Weiße Krone trägt
	pr m- ẖ.t	und schon mit der Uräusschlange am Kopf aus
	(5)*jꜥr.t m- tp=f*	dem Leib kommt,
	jr sšp m-ẖ.t-(6)*mw.t=f*	der schon im Leib seiner Mutter Licht schafft
	ḥꜣy.n=f sny(.t)=f[636] (7)*m- ẖ.t*	und so seine Kapelle schon im Leib erleuchtet;
	Ḥḥw[637] *rnp.w*	Ewiger, der sich (immer wieder) verjüngt.
	Statuette Louvre N 3952	

Ohne auf einzelne Elemente des Textes eingehen zu wollen, muss als auffälligstes Merkmal festgehalten werden, dass *Osiris* hier als Königs- und Sonnengott, aber nicht als Jenseitsgottheit präsentiert ist. Die in den Berliner liturgischen Hymnen konstatierte wesensgleiche Behandlung des Sonnengottes als Totengott ist in diesem Text umgekehrt worden – der Sonnengott, der auch alle für ihn typischen Tä-

635 Die Pluralform ist wohl fälschlich für den Dual geschrieben.

636 scheint eine Schreibung für *sny.t* (WILSON 1997:855) zu sein.

637 Diese Lesung mit JANSEN-WINKELN (1998:9).

tigkeiten ausführt (*wbn, jrj sšp, ḥꜣj*) heißt in diesem Fall *Osiris*.[638] Die Wesensverschmelzung der beiden Gottheiten zu einer findet in diesem Text eine sinnfällige Bestätigung, umso mehr als es sich dabei um einen theologischen, kultisch relevanten Text handelt, der möglicherweise im liturgischen Ablauf rezitiert wurde. Die Solarisierung des *Osiris* war also auch in diesem Fall mit Sicherheit nicht mit Hinblick auf eine funeräre Verwendungsfunktion vorgenommen worden, sondern sie war Teil des göttlichen Wesens.

Das ‚*Taharqo*-Gebäude' am Rande des Sees von Karnak ist einer der ganz wenigen halbwegs komplett erhaltenen Tempelbauten der 25. und 26. Dynastie. Trotz der leidlich gut intakten Wandinschriften und Darstellungen lässt sich die genaue Funktion dieses Gebäudes, das an der Stelle eines Vorgängerbaus aus der 18. Dynastie errichtet wurde, nicht exakt erschließen. Sein Standpunkt am See, außerhalb der einzelnen Tempelhäuser, lässt am ehesten auf ein Stationsheiligtum schließen; doch mögen die vergleichsweise theologisch hoch aufgeladene, solar ausgerichtete Dekoration sowie auch sein unkonventioneller Grundriss, die an die Sonnenkultstätten der Tempel in Deir el-Bahari und Medinet Habu erinnern (ASSMANN 1983c), nicht so recht zu dieser Annahme passen. Die Textdekoration besteht, soweit sie erhalten ist, aus Sonnenhymnen, kulttheologischen Traktaten und Opfertexten. Auffallend ist, dass die Texte nahezu sämtlich Versionen nicht nur in älteren Tempeln (Medinet Habu), sondern auch in älteren Totenbuchtexten besitzen.

Der Durchgang zu einem der hinteren Räume trägt die schlecht erhaltene Version eines Hymnus, dessen weniger fragmentierte Parallele im jüngeren *Amun*-Tempel von El-Charga zu finden ist. Es handelt sich formal um ein namentlich an *Amun* gerichtetes liturgisches ‚Morgenlied', das durch die in waagerechte Zeilen über und unter den Text gesetzten Refrainverse in Strophen gegliedert ist. Der Text ist als Eulogie, mit einer langen Folge von Epitheta, konzipiert. Die naturgemäß knappen Formulierungen lassen den Sinn der Aussagen nicht immer leicht erkennen, sodass die Interpretation einiger Passagen Zweifel bestehen lässt.

72	(13)[*rs=k ḥtp.tj*	Erwache zufrieden!
	rs=k m-][639] *ḥtp*	Erwachst Du in Frieden,
	rs Jmnw m- ꜥ[nḫ	erwacht *Amun* als Lebender:
	rs (14)*... stw.t]-tꜣ.wj*	Erwache, ... Licht der Beiden Länder,
	kꜣ [ꜥꜣꜥ Nnw	Stier, der den Urozean ausgegossen hat,
	ꜥnḫ ḏ.t	der ewig lebt –
	m- rn=f n-Rꜥw rꜥw nb]	in seinem Namen ‚*Re*-für-jeden-Tag'
	(15)*m- ḥtp rs=k ḥtp*[*.tj*][640]	– in Frieden. Mögest Du zufrieden erwachen.
	(16)[*ꜥnḫ m- msw.t*] *ḫnt-jꜣbt.t=f*	... Der in den Geburten lebt, in seinem linken Auge,
	[*mr ḥr nb*	der alle Gesichter liebt –

638 Die Interpretation JANSEN-WINKELNS (ebda.), „*daß Osiris am gesamten Kreislauf der Sonne beteiligt ist*", greift erheblich zu kurz.

639 Sämtliche Ergänzungen beruhen auf dem wesentlich besser erhaltenen Paralleltext in El-Charga.

640 Die mit *13* und *15* bezeichneten waagerechten Textzeilen rahmen den in Kolumnen geschriebenen Haupttext als Refrain ein.

m- rn=f] mnḫ n-Jʿḥ	in seinem wirksamen Namen ‚Mond'.
nṯr-jb.w ḥꜣ.tj[w]	(Du) Gott des Verstandes und der Herzen!
(17)*j[šš=f] ṯꜣw*	... Er hat den Windhauch ausgespuckt,
[ḥr- srq(.t) ḥtj.t	um die Kehlen atmen zu lassen –
m- rn=f n-]Jmnw mn m- (j)ḫ.t nb(.t)	in seinem Namen ‚*Amun*-der-in-allen-Dingen-dauert'.
bꜣ-Šw n- nṯr(.w) nb.w	(Du) *Ba*-des-*Schu* für alle Götter!
[ḥʿw (18)*n-]ʿnḫ*	... (Du) Verkörperung des Lebens,
[qmꜣ ḫt n-ʿnḫ]	die das Holz des Lebens erschaffen hat;
Npr[j] ʿm bʿḥ tꜣ.wj	*Nepri*, der Verschlucker[641], der die Beiden Länder überflutet.
jwtj-ʿnḫ [m-ḫm(t)=f m- šn.wj-tꜣ.wj	Nichts[642] auf dem Weltkreis der Beiden Länder kann ohne Dich leben –
m- rn=f n-]Nww wr [...]	in seinem Namen ‚Großer Urozean' [...]
(19)*bꜣ [jmj-M]ḥn.t=f*	... *Ba*, der in seiner Umringlerschlange ist,
psḏ m- jr.t=f[643]	der mit seinem Auge strahlt
p[ḫr -sw tkꜣ=f m- tꜣ	und den in der Erde seine Flamme umgibt –
m- rn=f n-]rs wḏꜣ{t}	in seinem Namen ‚Der-heil-erwacht'.
⟨nṯr⟩[644] *jr ššp*	(Du) Gott, der das Licht geschaffen hat!
(20)*Ḥrw-[bꜣ.w]-5*	... *Horus*-der-5-*Bas*,
ʿnḫ ʿnḫ m- Nw[w ...	Lebender, der im Urozean lebt [...] –
m- rn=f n-]ṯn jrw[645]	in seinem Namen ‚Mit-zahlreichen-Gestalten'.
nṯr-ḥnm[m].t	(Du) Gott des ‚Sonnenvolkes'!
(21)*rw [ʿnḫ] ḥr-ḥꜣ.t- Ḥw.t-ʿꜣ*	... Lebender Löwe vor dem Großen Haus,
j[šš mꜣj.w nb(.w)	der alle wilden Tiere ausgespuckt hat –
m- rn=f n-]bꜣ-bꜣ.w	in seinem Namen ‚*Ba*-der-*Bas*'.
nṯr-ʿw.t mnmn.t	(Du) Gott von Vieh und Herden!
(22)*bjk-bjk.w sꜣb-šw.t*	... Falke der Falken mit buntem Gefieder,
ʿnḫ m- [nṯr.w	der unter den Göttern lebt –
m- rn=f n- Ḥrw-]ꜣḫ.tj	in seinem Namen ‚*Re-Harachti*'.
	(Du) Gott der Schlafenden[646]!

641 Vgl. zu dieser Interpretation LORTON (1994:178 Anm. s); J. ASSMANN (1999a:298,29) hat *ʿm* im Paralleltext gar nicht übersetzt.

642 Mir ist die Konstruktion *jwtj-ʿnḫ* nicht klar; es gibt m. E. weder ein Bezugswort, an das relativisch angeschlossen worden sein könnte, noch erscheint ein substantivierte Ausdruck sinnvoll („*Der, der nicht leben kann, ist ohne Dich* ..."). Die diversen Übersetzungen bieten keine befriedigende Lösung.

643 Der El-Charga-Text hat *ꜣḫ.tj=f(j)*. Trotz der Deutung von LORTON (1994:181 Anm. w), die die hier vorgeschlagene Lesung stützt, halte ich eine Verschreibung von *ꜣḫ.tj*, in der – allerdings bereits in der Vorlage – verloren gegangen ist und das Pupillen-Zeichen ○ mit ⊜ verwechselt wurde, nicht für ausgeschlossen; in diesem Sinn sind wohl auch GOYONs Übersetzung „*its two brilliant eyes*" und seine Anmerkung (1979:72 m. Anm. 33) zu verstehen.

644 Nach GOYONs Abbildung scheint es vor dem ein kleines Spatium von der Größe eines Schriftquadrates zu geben. Doch sowohl die Parallele in El-Charga als auch die übrigen, mit *nṯr* konstruierten „Nachsätze" sprechen für die Ergänzung. Möglicherweise hatte der Kopist eine fehlerhafte oder beschädigte Vorlage.

645 Diese Lesung folgt dem Vorschlag D. LORTONs (1994:185 Anm. ad).

646 Die Übersetzung „*Gott der Falkenidole*" bei J. ASSMANN (1999a:299,52) beruht auf der Lesung des Logogramms im El-Charga-Text als *ʿḫmw*; diese Deutung ist wohl prinzipiell möglich und im Kontext dieses Verses auch sinnvoll, doch die phonetische Schreibung in der Karnak-Version unterstützt ASSMANNs Lesart zumindest nicht; auch LORTON (1994:169.192-195

nṯr-sḏr[*.w*]	
(23)*ʿq m- n.t*[647]	... (Du,) der in die Wasserflut eintritt
srq [*m- qbb.t*	und die Kehlen mit Luft versorgt –
m- rn=f n-]*bȝ-jmj.w-mw*	in seinem Namen als ‚*Ba*-derer-die-im-Wasser-sind'.
[*nṯr-mḥw.w*]	(Du) Gott der Krokodile![648]
(24)*ʿnḫ* [*m- ḫpr*]	... (Du,), der als Käfer lebt
ʿp[649]	und der fliegt,
r- sṯz(.t) tȝ m- [...]	um die Erde hochzuheben [...]

Karnak, ‚Taharqo-*Gebäude', Raum F*

Wenngleich nie als solcher angesprochen, kann die adressierte Gottheit nur *Amun-Re* sein, denn der auf die solaren Aspekte gesetzte Schwerpunkt ist in diesem Text unverkennbar. Der stark eulogische Charakter lässt den Text traditionell erscheinen, mit vielen mythologischen Assoziationen und konstellativen Elementen („Ba *des* Schu", Schlange, Löwe, Falke, Käfer, Mond als Auge des Sonnengottes). Doch zeigt sich an diesem Text deutlich, inwieweit die konservativen Theologumena um universalistische Aspekte erweitert und bis zur Zeit der 25. Dynastie zu einer neuen theologischen Ausrichtung entwickelt waren. Auffällig ist zunächst wieder die anfängliche Anspielung auf den Urgott-Aspekt, die der Charakterisierung als Sonnengott vorangeht.[650] Die Motive der *Liebe zu allen Menschen*, der *Schaffung des Lichts*, des *lebenserhaltenden Lufthauchs*, des *„Lebensholzes"*, der *Schöpfung der Tiere*, der *Flut* und schließlich die Feststellung, dass ohne Gottes Anwesenheit und Wirken kein Leben möglich ist, sind als Elemente universalistischer Schöpfungs- und Sonnentheologie seit der 18. Dynastie bekannt. Erstaunlich ist, dass *Amun-Re* nur an einer Stelle als Totengottheit, nämlich als *„Gott der Schlafenden"* vorgestellt wird. Immerhin reicht dieser Verweis aber aus, um die für die Libyerzeit konstatierte nahtlos vollzogene Verschmelzung der Sonnen- und Jenseitsgottaspekte in den tempeltheologischen, nicht-funerären Texten für die Spätzeit zu bestätigen.

Die hohe theologische Dichte der Aussagen sowie die perfekte Verbindung der ursprünglich unterschiedlich geprägten Theologumena sprechen bereits für ein spätes Entstehungsdatum dieses Hymnus. Gestützt wird diese Annahme durch die Verwendung verschiedener Termini, die vor der Spätzeit gar nicht belegt sind: *ʿpj*

Anm. aj) ist bei der Lesung *sḏr.w* geblieben; zur Verwendung des Logogramms als Determinativ zur Wurzel *sḏr* in jüngeren Texten auch JANSEN-WINKELN (1996:21).

647 Der El-Charga-Text bietet anfangs der Zeile *ʿq m- tȝ-mr* ... ( ), was aber wohl fehlerhaft ist (so auch GOYON, ebda., Anm. 40). D. LORTON (1994:169.196 Anm. ak) und J. ASSMANN (1999a:299,55) haben die Stelle ohne zu emendieren übersetzt und sind zu fragwürdigen Ergebnissen gekommen.

648 Die Übersetzung der Parallelstelle ist bei J. ASSMANN (1999a:299,55-56) fehlerhaft und unvollständig.

649 GOYON (ebda.) hat den Anfang der Kolumne mit *„living on earth"* übersetzt, doch sehe ich keinen Grund, von der Parallele abzuweichen; das von GOYON als identifizierte Zeichen lese ich und setze es mit dem folgenden zu *ʿpj* zusammen.

650 Der litaneiartige Abschnitt beginnt an dieser Stelle, während auf der rechten Seite des Türdurchgangs ein anders gestalteter Hymnenabschnitt steht. Daher lässt es sich rechtfertigen, für diese Stelle von einem *„Anfang"* zu sprechen.

„fliegen“, *mḥw „Krokodil“* und *qbb.t „Kehle“*[651]. Sollte dieser Text wirklich schon im Neuen Reich konzipiert worden sein, so wäre er zumindest im siebenten Jahrhundert gründlich redigiert worden.

Die auch an den Privatdenkmälern zu beobachtende Tendenz, dass liturgische Texte, die bis *dato* für gewöhnlich in Papyrusmanuskripten aufgezeichnet waren, ab der 25. Dynastie monumentalisiert und auf unvergänglichem Material niedergeschrieben wurden, lässt sich mithin auch auf den Tempelkontext übertragen. Denn dass es sich bei diesem Hymnus um einen liturgischen Text handelt, der ursprünglich im Kultritual zu rezitieren war, kann schon allein aufgrund der äußeren Form nicht bezweifelt werden. Mit seiner Einmeißelung in Stein wurde seine performative Wirkkraft garantiert und gleichzeitig das in jener Zeit so virulente enzyklopädische Interesse bedient: Der Tempelraum begann, als monumentales Archiv zu fungieren. Die großzügige Anordnung der Schriftzeichen[652], die der zu jener Zeit bereits einsetzenden Tendenz, die Schriftquadrate weitestmöglich auszufüllen oder sogar aufzulösen, diametral entgegensteht, evoziert Analogien zu Texten des Alten Reichs, namentlich den Pyramidentexten, und implizierte gewiss einen archaisierenden Hinweis auf das hohe Alter der Vorlagen.

Gewisse liturgische Vorgänge scheint auch ein Basaltblock unbekannter Herkunft abzubilden, bei dem es sich nur um ein Interkolumnium, eine Säulenschranke handeln kann, da seine Vorder- und Rückseite beschriftet sind. Möglicherweise stammt er aus Heliopolis oder einem dem Sonnengott geweihten Heiligtum einer anderen Stadt, da mehrfach *Re-Harachti* und *Atum*, *„Herr von Heliopolis“* genannt werden.[653] Dargestellt ist König *Psamtek* II. (595-589 v. Chr.), wie er vor verschiedenen tiergestaltigen Gottheiten kniet und ihnen Gegenstände als Opfergaben darreicht.

73	... *(IV,x+4) nṯr.w wpp.w rnp.t* *šdd(.w) ḥꜥpj m- Nww*	... Die Götter, die das Jahr eröffnen und den Nil aus der Urflut herausziehen.
	...	...
	(III,7) *wnn nṯr nfr nb-tꜣ.wj (Wꜣḥ-jb-Rꜥw)| ḏj ꜥnẖ*	Solange der Gute Gott und Herr der Beiden-Länder *Wahibre*-beschenkt-mit-Leben ist,
	bzj n=f Nww r- nw=f	quillt die Urflut für ihn zu ihrer (richtigen) Zeit hervor.
	...	...
	(II,6) *wnn nṯr nfr nb-jr-(j)ẖ.t (Psmṯk)| ꜥnẖ mj-Rꜥw*	Solange der Gute Gott und Herr der die Dinge schafft *Psamtek*-der-wie-*Re*-lebt ist,
	bꜥḥj n=f ḥꜥpj tꜣ n- kꜣ=f ...	überflutet der Nil für ihn das Land, für seinen *Ka* ...
	Block Wien 213	

Diese Gottheiten sind, wie der einleitende Text (IV) aussagt, mit dem Jahreszyklus und der Nilflut verbunden. Die folgenden Beischriften zu den Opferszenen bestäti-

651 Nach *Wb.* V, 25,12 sogar erst in ptolemäisch-römischer Zeit belegt.

652 Vgl. bspw. Raum D: PARKER et al. (1979:Tf. 21 f.).

653 Zu diesen Architekturteilen, ihren Inschriften und ihrer Funktion vgl. YOYOTTE (2003).

gen das alte Element der Königsideologie, dass, solange der König existiert und die Götterkulte bedient, das kosmische Geschehen und die Naturgewalten zum Wohle Ägyptens und seiner Bevölkerung sein werden. Bereits die napatanischen Herrscher der 25. Dynastie[654], aber auch deren Nachfolger im sechsten Jahrhundert[655], hatten besonderen Wert darauf gelegt, sich als Garanten der kosmischen Ordnung und des daraus resultierenden Wohlstands zu präsentieren, indem sie hohe Nilstände als Verdienst aus ihrer kultischen Reinheit auf Stelen dokumentieren ließen. Sich der gewichtigen Rolle des Königs bei den kosmischen Abläufen bewusst seiend, wird das eigentlich dem Schöpfergott zustehende Epitheton *nb-jr-(j)ẖ.t* als Zusatz in die königliche Titulatur aufgenommen. Die Thematik sowie das gebrauchte Vokabular deuten auf eine lebendige Rezeption der hymnischen Schöpfungstexte eher universalistischer Prägung hin, da diese Phraseologie aus anderen Texten kaum geschöpft werden konnte.[656]

Der unzweifelhaft bedeutendste theologische Text jener Zeit ist das ‚Denkmal memphitischer Theologie'. Er ist in vielerlei Hinsicht von größtem Interesse, da er sowohl implizit wie explizit auf verschiedene Perioden und Geisteshaltungen der ägyptischen Vergangenheit Bezug nimmt und zurückgreift. Es handelt sich um eine Komposition verschiedener Texte und Textteile aus unterschiedlichen Zeitstufen vermutlich bis hinauf ins Alte Reich, die im Namen und zur Zeit des Königs *Schabaqo* zu Beginn des siebenten Jahrhunderts aufgezeichnet wurde.[657] In ihr manifestiert sich die memphitische Schöpfungstheologie in ihrer spätzeitlichen Ausprägung, die sich bei genauerem Hinsehen als eine Mischung aus mit den religiösen Zentren Heliopolis und Hermopolis verbundener Sonnen- und Schöpfungstheologie sowie dem *Osiris*-Mythos, alles zusammen zugeschnitten auf *Ptah* und seine Hauptstadt Memphis, entpuppt. Die teilweise uralten Motive und Theologumena

654 *Taharqo*; bspw. Kawa V,9-10: MACADAM 1949:27.

655 *Anlamani*; Kawa VIII,26-27: ebda., 47.

656 Vgl. die zahlreichen parallelen Formulierungen pLeiden I 344 vso. VIII,7, pKairo CG 58033,13 (⬀ 3), pLondon BM 10299,8 (⬀ 16), Stele Brüssel E 6823,2 (⬀ 27), pBerlin 3049 II,5 (⬀ 29), Graff. Luxor,14 (⬀ 57), TT 279(8,II+13),3b (⬂ 87). Man beachte allerdings auch die innovative Verwendung des Verbums *šdj*, das in diesem Kontext bislang nicht aufgetreten ist. – Die Verbindung von Opferkult und Nil- bzw. Urflut wurde noch während der 30. Dynastie expliziert; vgl. bspw. die Dekoration *Nachthorachbet*s (*Nektanebos* II., 360-343 v. Chr.) im Tempel von El-Charga (Tf. 64 o. li.; CRUZ-URIBE 1988:172): *Jmnw-Rꜥw ... mn n=k qb -jp*[*n*] *... jnj.n(=j) n=k pr m- Nnw* „Amun-Re *..., empfange diese Wasserspende ..., die ich Dir gebracht habe, und die aus der Urflut gekommen ist.*"

657 Frühere Bearbeiter haben die „Selbst-Rückdatierung" des Textes ernst genommen und seine Entstehung aufgrund sprachlicher Indizien ins Alte Reich zurückverlegt. Spätestens seit der Bearbeitung durch F. JUNGE (1973) ist allgemein akzeptiert, dass der Text in seiner heutigen Form tatsächlich erst in der 25. Dynastie entstanden ist. H. A. SCHLÖGL (1980:110-117) hat – ohne JUNGEs Aussage entscheidend widerlegen zu können – wesentliche Elemente ramessidenzeitlicher Theologie im Text nachgewiesen, auf die Jahrhunderte später bei der Textkomposition zurückgegeriffen wurde (vgl. jedoch IVERSEN (1990), der sich noch einmal für eine Datierung in die 5. Dynastie stark gemacht hat). R. KRAUSS hat jüngst (1999) vorgeschlagen, die Entstehungszeit des Textes noch jünger anzusetzen und ihn als Produkt der Ptolemäerzeit anzusehen.

wurden von den Theologen der Kuschitenzeit so interpretiert und komponiert, dass sich schließlich der Ursprung des gesamten Kosmos auf *Ptah* zurückführen lassen und der Ort des *zp tpj*, des *„Ersten Males"*, des Ausgangspunkts der Schöpfung, in Memphis lokalisiert werden musste.

Diese theologische Arbeit veranschaulicht die schon beschriebene kulturelle Strömung, vermittels Renovation, Reproduktion und Archivierung bereits bestehender Formen und Schaffung neuer Formen eine neue Realität zu schaffen, die sich zwar aus der Vergangenheit speiste, aber zugleich von ihr abzusetzen suchte. Die Förderung verschiedener Kultzentren durch die napatanischen Herrscher ist vor diesem Hintergrund zu bewerten, und Zeugnisse wie der Text BM 498 belegen, dass sich diese Förderung nicht in Baumaßnahmen erschöpfte, sondern auch theologisch-intellektuelle Maßnahmen beinhaltete. Der gern zitierte Konkurrenzgedanke hat in dieser Ideologie sicherlich wenig zu suchen.

Trotz zahlreicher philologischer und interpretativer Bearbeitungen[658] ist das Verständnis des Textes nicht einfach. Das kosmogonische Konzept, nach dem *Ptah* am Anfang der Zeit und an der Spitze der Götterhierarchie steht, wird in den Kolumnen 48-61 des Textzeugnisses entfaltet. Die Kernaussage des Textes, der hier unmöglich in allen seinen Facetten analysiert werden kann, ist, dass das Schöpfungswerk *Ptah*s dem *„Herzen"*, einem nicht-körperlichen, geistig-intellektuellen Prinzip also, unterworfen sei.

74	(54)... *ḫpr.n sḫm-jb ns m- ꜥ[.t nb(.t)*	... (So) ist die Machtstellung des Herzens und der Zunge in jedem Leib entstanden,
	ḥr-] s[bꜣ(.w)]	wobei gelehrt wird,
	wnt=f m-ḫnt- ḫ.t nb(.t)	dass es/ er[659] an erster Stelle jeden Körpers
	m-ḫnt- rꜣ nb n-nṯr.w nb.w	und sie/ er an erster Stelle jeden Mundes aller
	r(m)ṯ nb ꜥw.t [nb(.t)]	Götter, Menschen, Tiere und Würmer, die leben,
	ḥfꜣ.t nb(.t) ꜥnḫ.t	ist.
	ḥr- kꜣꜣ.t	Und dabei denkt es/ er
	ḥr- wḏ (j)ḫ.t nb(.t)	und ordnet sie/ er alle Dinge an,
	mrr.t=f	die es/ sie/ er wünscht.
	...	...
	(55)... *psḏ.t ḥm pw jbḥ.w sp.tj m- rꜣ - pn*	Die Götterneunheit ist nämlich die Zähne und die Lippen an d e m Mund,
	mꜣṯ rn n-(j)ḫ.t nb.t	der den Namen jeder Sache[660] erdenkt,

658 Vgl. die derzeit verbindliche Textpublikation durch JUNKER (1940) sowie die wichtigen Beiträge von KOCH (1965:257-271), JUNGE (1973), ALTENMÜLLER (1975), FINNESTAD (1976), ALLEN (1988:42-47), ASSMANN (1997c); dort jeweils Verweise auf weitere Sekundärliteratur.

659 Es ist nicht zu entscheiden, welches Subjekt hinter dem zweimal vorkommenden pronominalen Suffix *=f* anzusetzen ist. Es kommen sowohl *Ptah* als auch die beiden Organe Herz und Zunge – im Ägyptischen beide maskulinen Geschlechts – in Frage. Es ist zu vermuten, dass der Text hier bewusst uneindeutig gehalten wurde, um das Konzept der Wesenseinheit Gottes mit der Natur auch sprachlich zu explizieren.

660 Das Motiv vom *Schöpferwort* hatte bereits im Verlauf der 19. Dynastie einige inhaltliche und theologische Erweiterungen und Differenzierungen erfahren. Eine der wichtigsten Präzisierungen bestand darin, dass beim Schöpfungsakt nicht die Götter und Kreaturen überhaupt selbst, sondern ihr *Name* aus dem Munde des Urgottes hervorgehen; mit der Namensnennung nehmen sie

prj.n Šw Tfnw.t jm=f	aus dem *Schu* und *Tefnut* hervorgegangen sind
[56]*msj.n psḏ.t*	und der die Götterneunheit geboren hat.
mꜣꜣ-jr.tj sḏm-msḏr.wj ssn(.t)-fnḏ sꜥr=sn ḫr- jb	Das Sehen der Augen, das Hören der Ohren, das Riechen der Nase – sie lassen (es) zum Herzen aufsteigen.
ntf ḏd pr(.t) ꜥrqy.t nb(.t)	Es ist es, dass immer wieder allen Verstand hervorbringt.
jn ns wḥm	Und die Zunge ist es, die wiederholt,
kꜣꜣ.t ḥꜣ.tj	was das Herz ersonnen hat.
sw ms(.w) nṯr.w nb.w	So sind alle Götter geboren worden,
tm psḏ.t=f	indem seine Götterneunheit komplett war.
sk- ḫpr.n js md(.t)-nṯr nb(.t) m- kꜣ.t- [57]*ḥꜣ.tj wḏ.t-ns*	Auch ist aus dem, was das Herz ersinnt und die Zunge an-ordnet, jedes Gotteswort entstanden.
sw jr kꜣ.w mt⟨n⟩(.w) ḥmws.t	Er ist es, der die *Kas* geschaffen und die *Hemusets*,
jrr(.w) ḏfꜣw nb ḥtp.t nb(.t) m md.t -tn	die durch d a s Wort alle Nahrung und alle Opfergaben schaffen
jrr(.w)	und das machen,
mrr.t msḏ⟨ḏ⟩.t	was geliebt, und das, was gehasst wird.
sw ḏd ꜥnḫ n- ḥrj-ḥtp mwt n- ḫrj-ḫbn.t	Er ist es, der dem Friedlichen Leben gibt und dem Verbrecher Tod.
sw jr kꜣ.t nb(.t) ḥmw.t nb(.t) jr.t-ꜥ.wj šm(.t)-rd.wj [58]*nmnm-ꜥ.t nb(.t) ḫft-wḏ=f*	Er ist es, der jede Arbeit und alles Handwerk, das Tun der Hände und das Gehen der Füße, die Bewegung aller Glieder geschaffen hat – nach seiner An-Ordnung,
md.t ⟨t⟩n	d e m Wort,
kꜣꜣ.t jb	welches das Herz ersonnen hat
pr.t m- ns	und aus dem Mund (Gottes) hervorgegangen ist,
jrr.t sm n-(j)ḫ.t nb(.t)	und welches ständig die Tätigkeit aller Dinge schafft.
ḫpr.n	(So) ist es gekommen,
ḏd(.w) ⟨r- Ptḥ⟩ jr tm(w) sḫpr nṯr.w {r- Ptḥ}	dass man zu *Ptah* sagt ‚Der-das-All-geschaffen-und-die-Götter-entstehen-lassen-hat‘.
Tꜣ-ṯnn ⟨j⟩s pw	Denn er ist ja *Tatenen*,
ms nṯr.w	der die Götter geboren hat
prj.n (j)ḫ.t nb(.t) jm=f m- ḥtp⟨.t⟩ ḏfꜣw m- [59]*ḥtp.t-nṯr.w m- (j)ḫ.t nb.t nfr.t*	und aus dem allerlei an Opfergaben und Nahrung, an Götteropfern und allen guten Dingen hervor gegangen ist.
sw gmj(.w) sꜣꜣ(.w)	So findet und weiß man,
ꜥꜣ pḥ.wj=f(j) r- nṯr.w	dass seine Macht größer ist als die (aller) Götter.
sw ḥtp Ptḥ	Nun konnte *Ptah* zufrieden sein,
m-ḫt- jrj.t=f (j)ḫ.t nb.t mdw-nṯr nb	nachdem er alle Dinge und jedes Gotteswort geschaffen hatte.
sk msj.n=f nṯr.w	Denn er hatte ja die Götter geboren,
jrj.n=f nꞽ.t	hatte die Städte gebaut
grg.n=f sp.t	und die Provinzen eingerichtet,
ḏj.n=f nṯr.w ḥr- ḫm=sn	hatte die Götter in ihre (jeweilige) Kapelle gesetzt
[60]*srwḏ.n=f pꜣ(w).t=sn*	und ihr Opferbrot festgelegt,
grg.n=f ḥm.w=sn	hatte ihre Kultstätten begründet
stwt.n=f ḏ.t=sn	und ihre Leiber abgebildet,
r- ḥtp jb.w=sn	damit ihre Herzen zufrieden sein konnten.

Gestalt an, denn erst die *Identität von Sache und Wort* (= Name) ermöglicht die Schöpfung durch das Wort.

sw ꜥq nṯr.w m- ḏ.t=sn m- ḫt nb m-ꜥꜣ.t nb(.t) m- jm(ꜣ) nb (m- j)ḫ.t nb(.t)	Nun haben die Götter Zutritt zu ihrem (jeweiligen) Leib[661] aus jeglichem Holz, jeglichem wertvollen Stein, jeglichem Ton und aus allen Dingen,
rd(w) ḥr-ḫt{w}=f	die auf ihm wachsen
(61)ḫpr.n=sn jm ...	und aus denen sie entstanden sind[662] ...
Stele London BM 498	

Zuvor ist von den Mitgliedern der ‚hermopolitanischen Götter-Ogdoade' als den verschiedenen Erscheinungsformen des *Ptah* die Rede, von den „*Göttern, die aus* Ptah *entstanden sind*", und die gleichsam alle Elemente des Universums personifizieren. Dieses Konzept stellt die konsequente Umsetzung des seit der Ramessidenzeit explizierten Gedanken des Weltgottes, „*der sich zu Millionen macht*", dar. Dass ein komplettes konstellatives Göttersystem in dieses Konzept eingebaut worden ist, stellt einen bis *dato* noch nicht dagewesenen Akt theologischer Höchstleistung dar, der wohl im Neuen Reich noch nicht denkbar und vielleicht nicht nötig war, der aber vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der 25./26. Dynastie durchaus vorstellbar ist.

Im Fortgang des Textes werden die Rolle und Funktionen von Herz und Zunge detailreich geschildert. Vordergründig sind hier die rein anatomischen Gegebenheiten des menschlichen Körpers beschrieben – die Steuerung der einzelnen Sinne von einem übergeordneten Sinnzentrum aus. Man geht jedoch kaum fehl, wenn man in dem *jb* auch das göttliche Sinn- und Denkzentrum mitschwingen hört, den Ort, von dem alle Impulse für das Schöpfungswirken ausgegangen sind, der es gegenwärtig beaufsichtigt und dem von Seiten der Schöpfung regelmäßig alles „*zugetragen*"[663] wird.[664] Das Verdienst der spätzeitlichen memphitischen Theologie, welche sich im ‚Denkmal' manifestiert, hätte also – nach der gerade vorgelegten Interpretation der Textstellen – in der völligen Gleichsetzung des göttlichen Schöpferwesens mit dessen Schöpfung insgesamt und den darin lebenden Individuen bestanden. Das „*Herz*" des Schöpfers lenkt die Schöpfung und ihre Geschicke nicht mehr nur von außen, sondern es ist i n der Schöpfung selbst, ist Teil von ihr, ist das ihr innewohnende Prinzip, dem alle Lebensbereiche unterworfen sind.

661 Es ist wohl nicht nötig, *ḏ.t* direkt mit „*Kultstatuen*" gleichzusetzen, wie es PEUST & STERNBERG-EL HOTABI (2001:174) getan haben; die wörtliche Übesetzung gibt genau den Sinn wieder.

662 Die Konstruktion ist nicht klar; PEUST & STERNBERG-EL HOTABI (ebda.) haben übersetzt „*All das, was aus ihm herauswächst, daraus entstanden sie*" und dazu angemerkt: „*Ptah gilt hier als Symbolisation der Erde.*"

663 Das ist auch die vielfältig belegte Basisbedeutung des Verbums *sꜥr* (*Wb.* IV, 32 f.). Die Verbindung von *sꜥr* und *wḏ* spielt auch im Orakelwesen eine gewichtige Rolle (MORENZ 1960:109), wo Bitten und Anfragen zunächst zur Gottheit „*emporgetragen*" werden, bevor die Antwort in Form einer göttlichen „*An-Ordnung*" erfolgt.

664 Ein ähnliches Verständnis von dieser Stelle scheinen auch ALLEN (1988:45) und bereits vor ihm MORENZ (1960:173) gehabt zu haben, wohingegen JUNKER überhaupt keinen Zusammenhang zwischen „Naturschilderung" und dem Schöpfungswerk *Ptahs* gesehen, sondern vielmehr vermutet hat, der Text sei aus verschiedenen Versatzstücken zusammenkomponiert worden (1940:59.62); vgl. zur Stelle auch FINNESTAD (1976:96 f.).

> So legt sich in der Tat Wilsons Deutung eher nahe, nach der hier kein bloßer Vergleich vorgeführt, sondern nachgewiesen wird, daß Ptah als Herz und Zunge in jedem Lebewesen gegenwärtig ist. Göttliches Schöpfungswort und menschliches Planen und Reden, sofern es autoritativ und wirksam ist, gehören eng zusammen, ja sind ein und dasselbe. Der Schöpfergott hat die sprachschaffenden Organe, mit denen er selbst wirkte, seinen Geschöpfen durch sein Reden übereignet. (KOCH 1965:267)

Damit wäre die im Mittleren Reich begonnene Entwicklung des Stoffs vom *Schöpfungsplan* spätestens in der 25. Dynastie ihrem Abschluss und gleichzeitigem Höhepunkt zugeführt worden.[665]

> Die Methode dieser memphitischen Schöpfungslehre ist die der sogenannten „existenzialen Interpretation" – so modern ist das. Da wird erst ausdrücklich auf die heliopolitanische Lehre zurückgegriffen, die voll bejaht wird; doch sie wird als Mythologie erkannt und als solche ausgelegt: die Selbstzeugung aus Atum, ja richtig; die Götterneunheit ist „Samen des Atum"; diese „Götterneunheit aber ist in Wahrheit Zähne und Lippen in diesem Munde", nämlich des Ptah. Also keine Ent-Mythologisierung, sondern mythische Interpretation. Dies aber auf Grund der existentiellen Erkenntnis, daß Personhaftigkeit wirklich ist und höher ist als alles bloß Seiende .... Das ist ja in der Tat das große Mysterium des Seins, an dem die meisten Metaphysiker scheitern: daß Personhaftigkeit, daß Personhaftes ist. Hoch über der Ebene reiner Naturkausalität liegt die Rangsphäre des freien Wollens und der liebenden Zuwendung im Wort. Diese dimensionale Überordnung wurde schon im Ägypten des dritten Jahrtausends entdeckt und zu einer Schöpfungsmetaphysik ausgemünzt .... (MANN 1982:131 f.)

Die angenommene Assoziation der Textaussagen mit der Schöpfungsthematik wird umso wahrscheinlicher, als im Text eine Terminologie bemüht wird, die aus Kosmogonieschilderungen bestens bekannt ist. Mehrfach wird auf die dem Herzen und dem Mund inhärente Schöpfungswirksamkeit hingewiesen und so auf den in den Schöpfungshymnen aller Phasen präsenten Stoff des intellektuellen Weltentstehungsverfahrens zurückgegriffen. Neben dem Terminus des „*Herzens*" (*jb*, *ḥ3.tj*) ist es der Gebrauch der Verben *mrj*, *m3ṯ* und *k3j* und deren Verbindung mit den Substantiven, welche die Assoziationen zum Stoff des *Schöpfungsplans* erwecken. Entsprechendes gilt für den Gebrauch der Substantive *r3* und *ns* und der Verben *wḏ* und *wḥm*, die den Motivkomplex des *Schöpferwortes* rezipieren. Der Text, insbesondere der hier interessierende kosmogonische Abschnitt, wird bis in die heutige Zeit sowohl von der ägyptologischen wie der alttestamentlichen Wissenschaft gern seinem Inhalt und seiner Geisteshaltung nach als singulär bezeichnet, und seine

665 Interessant ist die Interaktion dieser Idee mit dem spätzeitlichen Weisheitsdiskurs. In den Lehren des demotischen ‚pInsinger' (pLeiden F 1895/5) stehen das menschliche Herz und die Zunge im Mittelpunkt der Betrachtungen; werden diese von Gott geleitet, so steht einem glücklichen und erfolgreichen Leben nichts im Weg: *ẖr-jrj=f ḥn(.t) n- p3-ḥ3.tj nm-p3-ls ẖn- n3y=f ḥn(.t) ẖr-jrj=f š3y nfr ẖn- p3-snṯ nty-jw-bw-rẖ=w -sy ... yb ls jw-mn-bw(.t) ẖr-pḥ ḥmw nm(.t)=f* „*So kontrolliert er* (d.i. *Gott) durch seine Anordnungen das Herz und die Zunge, und durch den Plan, den niemand kennt, bestimmt er ein gutes Schicksal ... Herz und Zunge – wenn es (daran) keinen Fehler gibt, so ist das Steuerruder seines* (d.i. *des weisen Menschen) Wandelns erreicht.*" (XXX,20.XXXI,11-12). Von der kosmischen Dimension war das Prinzip von Herz und Zunge wieder auf eine irdische, ethische Ebene verschoben – ähnlich wie schon einmal im Falle der autobiographischen Texte der späteren Libyerzeit. Nicht zufällig finden sich in diesen auch immer wieder Anklänge an die zeitgenössische Weisheitsliteratur.

schwere Verständlichkeit wird oft beklagt. Ohne große Mühe lässt er sich jedoch aus seiner Singularität herausheben, wenn man ihn in den Zusammenhang mit dem jahrtausendalten Reden von der Schöpfung durch Herz und Wort stellt.

Im Unterschied zu allen hymnischen Texten, in denen die Kosmogonie und der Erhalt der Schöpfung thematisiert sind, wird in diesem Text die Schöpfergottheit keiner Solarisierung unterzogen. Und wenngleich *Ptah* fraglos an der Spitze des gesamten Universums stand, ist von der göttlichen Weltenthobenheit, wie sie in den Hymnen der voraufgegangenen Jahrhunderte propagiert wurde, nichts mehr zu spüren. Dies ist zusammen mit der narrativen Textgestaltung die größte Diskrepanz zwischen BM 498 und den Hymnen der Libyerzeit und der Spätzeit. Diese markanten Unterschiede machen es unwahrscheinlich, dass der Text im thebanischen Umfeld, sondern vielmehr an einem anderen theologischen Zentrum – wahrscheinlich eben Memphis – entstanden ist. Doch darf man nichtsdestotrotz offensichtliche Anklänge an zeitgenössische und ältere Hymnentexte nicht verkennen. Über die Rezeption der verschiedenen Schöpfungskonzeptionen, wie sie insbesondere durch die Hymnen vermittelt wurden, ist bereits geschrieben worden. Darüber hinaus ist die Kreaturenkette zu Beginn der hier zitierten Passage nahezu wörtlich aus verschiedenen Schöpfungshymnen des Neuen Reichs und der Zeit danach bekannt.[666] Ähnlich verhält es sich mit der Einrichtung der Götterkulte als Teil der Weltschöpfung, deren Beschreibung Vorbilder gehabt zu haben scheint.[667] Die Formulierungen *m33-jr.tj sḏm-msḏr.wj* und *šm.t-rd.wj* zu Beginn von Kolumne 56 und am Ende von 57 erinnern an das Gebet innerhalb einer funerär-autobiographischen Inschrift aus der Libyerzeit (⇗ 65);[668] möglicherweise liegt hier ein spätzeitlicher Topos[669] zugrunde, der von den memphitischen Theologen aufgegriffen wurde. Der ethisch-moralische Abschnitt in Kolumne 57 erinnert an Formulierungen über die Gottesloyalität und gottgefälligen Lebenswandel in den biographischen Texten (JANSEN-WINKELN 1999b:85-93).

666 Vgl. bspw. pKairo CG 58038 VI,3-6, Stele Louvre C 286,11-12, Graff. Luxor, 16-17 (⇗ 57), Esna, Nr. 250,14-16 (⇘ 105) sowie bereits pPetersburg 1116A,133 (‚Lehre für *Merikare*'). – R. KRAUSS (1999) hat an dieser Passage eine Beeinflussung des Textes durch die ionische Naturphilosophie vermutet und die gesamte Komposition in die Ptolemäerzeit datiert. „*Eine gleichwertige Aussage lässt sich in anderen altägyptischen Texten nicht nachweisen*" (ebda., S. 243). Dieses Diktum hat Krauss auf „*die Aussage des Shabaqo-Textes über das Denk- und Sprachvermögen aller lebenden, nicht-pflanzlichen Wesen*" bezogen. Hinter dem Passus „*aristotelisches*" Gedankengut zu vermuten, geht wohl zu weit. Vielmehr belegt die hier nachgewiesene Einbindung in die Jahrhunderte währende Motivtradierung den gut ägyptischen Charakter des Textes, wenngleich er sich stilistisch von den übrigen abhebt.

667 Vgl. bspw. pLeiden I 344 II,2-3.VI,5, TT 23(3),6, oKairo CG 25207,11, Stele Louvre C256,12, pGreenfield XXXI,15, pBerlin 3049 VI,1 (⇗ 20).XIII,9.

668 Eine ähnliche Kumulation dieser Vokabeln noch auf der Statue Kairo JE 37199 c,5-6 (wohl 30. Dynastie, JANSEN-WINKELN 2001b:192.414): *jr.tj=k(j) ḥr- m33 ꜥnḫ.wj=k(j) ḥr- sḏm* „*Mögen deine Augen sehen und deine Ohren hören.*"

669 Der Terminus *Topos* wird hier in dem von E. R. CURTIUS geprägten Sinn einer rhetorisch gestalteten und gebrauchten Formulierung verwendet.

Das späte Entstehungs- oder zumindest Redigierungsdatum des Textes lässt sich an verschiedenen Punkten festmachen. So zeigt er die unverkennbare Tendenz, das zur Verfügung stehende Vokabular in verschiedene Richtungen auszuweiten. Die bislang für den Stoff der intellektuellen Weltschöpfung belegten Schlüsselbegriffe *jb* und *r3* werden um je ein Synoym – *ḥ3.tj* und *ns* – ergänzt, die hier augenscheinlich ohne Bedeutungsunterschied verwendet werden.[670] Ähnlich verhält es sich mit der um das Wortfeld „*planen*" kreisenden Terminologie; die im Text gewählten Formulierungen erscheinen sehr variabel und vielfältig und werden noch zusätzlich um selten im Schöpfungskontext gebrauchte erweitert.[671] Diese Beobachtungen passen zum Gesamteindruck von der vermuteten Entstehungszeit des Textes, in der ein enzyklopädisches Denken vorherrschte, die Tendenz, den gesamten Kosmos in Worte zu fassen und dadurch zu vergegenwärtigen und gleichzeitig zu archivieren. Dieses ausgeprägte Interesse an einer gesamthaften Perspektive äußert sich auch in den detaillierten Beobachtungen der physiologischen Vorgänge; ebenso an den ähnlich die Einzelheiten berücksichtigenden Schilderungen der in der Schöpfung verankerten Ausstattung der Götterkulte, die den Universalismus vergangener Epochen zu übersteigen scheinen.

Kontinuität und Wandel, die beiden prägenden Merkmale der ägyptischen Spätzeit, lassen sich an dem memphitischen Text vielleicht besser als an jeder anderen Quelle aus Ägypten studieren: Kontinuität, was das Wiederaufgreifen älterer Texte, die Verwendung überlieferter Phraseologie und Motivik angeht, Kontinuität auch in der theologischen Arbeit, den Urmythos von der Weltentstehung zu interpretieren; Wandel hingegen – und Wandel bedeutet Innovation – hinsichtlich des völlig neuartigen Umgangs mit den alten Texten, ihrer Zusammenstellung und Interpretation, mit dem Ziel, eine Realität zu schaffen, die zur Zeit der 25. Dynastie seit mehr als eineinhalb Jahrtausenden vergangen war, eine Realität nämlich, in welcher – für diesen spezifischen Fall – der politische wie religiöse Mittelpunkt Ägyptens und damit das Zentrum des Kosmos in Memphis gelegen hatte.[672]

b. Repräsentation

Für die privaten Denkmäler der 25. und 26. Dynastie gilt grundsätzlich das über die Libyerzeit Gesagte: Eine Zuordnung in Tempel- oder Bestattungskontext ist anhand des Inhalts der Inschriften kaum möglich. Wiederum war das Kriterium der äußeren Form für diese Entscheidung maßgeblich: Statuen, da sie zum größten Teil im

670 Auch die Termini *s33*, das sonst in dieser späten Zeit gar nicht mehr gebraucht wurde, und *ʿrqy.t*, das als substantivierte Form der Wurzel *ʿrq* nur hier belegt ist, erweitern das „intellektuelle Vokabular" dieses Textes.

671 *M3t* und *k3j* sind als Verben des intellektuellen Schöpfens selten belegt; vgl. aber pLeiden I 344 vso. VI,3 und pBerlin 3055 XVI,4 (⇗ 40). Ihr gehäuftes Vorkommen in diesem Text sowie die Formulierung *k3j jb=k* in der nahezu zeitgleichen ‚*Pianchi*-Stele' (⇘ 96) sprechen für eine gewichtige Rolle, die diesen Wurzeln im Konzept vom Denken und Planen in jener Zeit spielte.

672 Mit diesen Beobachtungen und Überlegungen sind die Argumente und das Votum SCHLÖGLS (1980:116) g e g e n das späte Entstehungsdatum des Textes wohl als obsolet zu betrachten.

Tempelbereich zutage getreten sind, sind auch funktional diesem Bereich zugeordnet; mitunter wird diese Hypothese durch die Inschriften selbst gestützt.[673] Für Stelen, die für gewöhnlich außerhalb der Tempel, mitunter sogar in unmittelbarer Nähe einer Grabanlage (⬂ 92, 94), gefunden worden sind, wird eine primäre Funktion im Begräbniskult angenommen. Mit den monumentalen Grabanlagen insbesondere in der thebanischen Nekropole sind zwar wieder private Bestattungen nachweisbar, doch kann man davon ausgehen, dass die mittleren Bevölkerungsschichten weiterhin, wie in der Libyerzeit, in Sammelgrüften ohne eigene Kultstelle beerdigt wurden. Für diese war weiterhin ihr persönlicher Grabkult abhängig vom Götterkult im Tempel, sodass ein Großteil der dort aufgestellten Statuen weiterhin beide Funktionen erfüllten, als Träger sowohl kultisch relevanter Texte und Formeln als auch repräsentativer Inschriften.

Im Falle eines Londoner Stelophors kann man sich hinsichtlich des funktionalen Kontexts allerdings nicht ganz sicher sein. Sein Fundort ist nicht bekannt, bei der Inschrift auf der Stelenfläche handelt es sich um den Sonnenhymnus ‚15B5', der dem Totenbuch zugerechnet wird (ALLEN 1949:354 f.) – um einen primär funerärkultischen, gar nicht repräsentativen Text also. Es ist mithin nicht auszuschließen, dass die Statue tatsächlich innerhalb der Bestattungsanlage des *Monthemhat*, ihres in der Übergangsphase von der 25. zur 26. Dynastie in Theben so bedeutsamen Besitzers, aufgestellt war. Andererseits muss man damit rechnen, dass auch die Totenbuchtexte einem Funktionswandel unterworfen waren und im Tempelkult eine Rolle spielten; eben dieser Hymnus ‚Kapitel 15B5' liegt auch in einer Version im Tempel von Edfu vor – sicherlich nicht als Funerärtext intendiert. Möglicherweise deutet sich mit der Statue des *Monthemhat* dieser Wandel bereits an. Oder aber es handelt sich doch um eine im Tempel aufgestellte Funerärstatue als zusätzliche „Absicherung" – Träger von für den Totenkult relevanten Texten in Grab und Tempel sollten den reibungslosen Übergang ins Jenseits und die dortige Existenz sichern.

75	(1)*jy.tj zp-2 mn -tw m- ḥtp rw štꜣ[j]*[674]	Sei willkommen, sei willkommen, lande in Frieden, nicht-wahrnehmbarer Löwe!
	(2)*wbn m- Nww*	Der (Du) aus dem Urozean erschienen bist –
	mꜣw(.t)=k hb(3)=sn tꜣ[675]	Deine Strahlen durchziehen jetzt die Welt,
	šzp.n -tw jmj.w-dꜣ.t m- ḥʿʿ(w)	und die Unterweltlichen empfangen Dich jubelnd,
	jmn.tjw (4)ḥr=sn n=k	und die Westlichen (wenden) Dir ihr Gesicht zu.
	ḥtp=k ḥr- s.t=k n.t-Mꜣnw (5)m- ꜣẖ.t jmnt.t n.t-p.t	Mögest Du Dich auf Deinem Platz im *Manu*-Land, am westlichen Horizont des Himmels, niederlassen.

673 Vgl. bspw. Statue Kairo JE 37327 e,2 (⬂ 80): *ḏj=k mn rn(=j) m- pr=k ḏ.t „Lass meinen Namen in Deinem Haus ewig dauern.*"

674 LECLANT (1961:50.51 Anm. f) und BARUCQ & DAUMAS (1980:164) haben *nb-štꜣ* gelesen und „*maître*" bzw. „*Seigneur du mystère*" übersetzt; doch ist wohl eher der Löwe als Symbol im Sonnenlauf gemeint; vgl. auch den Querverweis-Parcours bei J. ASSMANN (1999a:107 Anm. 3).

675 Vgl. dieselbe Formulierung in pBerlin 3049 VII,5-6 (⬀ 31).

jz.t-wjꜣ=k m- ḥꜥꜥ(w)	Die Mannschaft Deiner Barke jubelt,
(6)*ḫftj.w=k sjp(.w) n- dm.t=k ...*	doch Deine Feinde sind Deinem Messer überantwortet ...

Statue London BM 1643

Dieser Hymnus enthält viel konstellative Ikonik: Sonnenbarke, Feinde der Sonne und deren Vernichtung, Bezeichnung als Löwe.[676] Doch identifizieren der kurze Verweis auf den *Urgott*-Aspekt, der angedeutete Stoff der Entzogenheit sowie die anikonische Beschreibung des Sonnenlaufs und der Reaktion der Unterweltsbewohner die universalistischen Elemente im Text. Das späte Entstehungsdatum des Hymnus wird durch die Charakterisierung des *Re-Atum* als Jenseitsgott bestätigt.

Ein weiterer Stelophor des *Monthemhat* ist ebenfalls von ungewisser Herkunft, doch wurde vermutet, er stamme aus im Bestattungskomplex durchgeführten Raubgrabungen (LECLANT 1961:40). Da auch er einen Sonnenhymnus trägt, dem man primär eine Funktion im Totenkult zuweisen würde, und biographische Elemente weitgehend fehlen, könnte diese Annahme ähnlich wie im vorigen Beispiel zutreffend sein. Inhaltlich und strukturell ähnelt der Haupttext dem Hymnus des Londoner Stelophors. Das relativ schmale Bildfeld zeigt links den Sonnengott, rechts den knieenden Beter und zwischen beiden eine Anhäufung von Opfergaben. Vor dem Gott sind folgende Worte als Beischrift zu lesen:

76	(1)*Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj nṯr ꜥꜣ*	*Re-Harachti*, großer Gott,
	(J)tmw-Ḫpr(j)-ḫpr-ḏs=f	*Atum-Chepri*, Der-von-selbst-entstanden-ist!
	wbn (2)*rꜥw nb ḥr-tp- wnw.t nb(.t)*	Der täglich, auf der Höhe jeder Stunde, aufgeht,
	r- jr(.t) ꜥnḫ.w (3)*ꜥw.t mnmn.t*	um die Lebenden, die Wildtiere, das Herdenvieh,
	ḥrr(.t) ꜣpd.w[677] *nb(.w)*	das Gewürm und allerlei Vögel zu erschaffen.

Statue Kairo o. Nr., Text 1

In diesen kurzen Worten ist gleichsam die gesamte universalistische Sonnen- und Schöpfungstheologie referiert – ein Zeugnis, das in seiner Eindeutigkeit zu diesem späten Zeitpunkt fast ein wenig überrascht. Ein einziges, sehr gebräuchliches Epitheton qualifiziert *Re-Harachti* als Urgott, der sich nach der *creatio prima* um den Erhalt der Schöpfung bemüht – vermittels seines Sonnenwirkens. Sein tägliches Aufgehen ermöglicht das Leben aller Kreaturen, die, wie seit dem ‚Kairener *Amun*-Hymnus' immer wieder üblich, in ihrer enzyklopädisch-vollständigen Auflistung genannt werden.[678] Die Verbindung *ḥr-tp- wnw.t nb.t* scheint nicht sehr geläufig beziehungsweise erst eine spätzeitliche Entwicklung gewesen zu sein und könnte dem Sinne nach, etwa mit *r- nw=* und *r- tr=* vergleichbar, den für das Wachstum optimalen Zeitpunkt bezeichnen.

676 Der Sonnengott als Löwe: vgl. auch pLouvre N 3292 T,3 (↗ 21), ‚*Taharqo*-Gebäude' F,21 (↗ 72).

677 Vgl. die Diskussion der Zeichenfolge bei LECLANT (1961:43 Anm. b); aufgrund der Parallelität zu Formulierungen anderer Hymnentexte ergänze ich zu .

678 Vgl. bspw. die S. 222 Anm. 666 angeführten Textstellen.

Zu Beginn der Regierungszeit *Psamteks* I. ließ sich ein Mann namens *Padiamunnebnesuttaui*, der in Karnak verschiedene Priesterämter für mehrere Gottheiten bekleidete, in Form einer asymmetrisch hockenden Statue darstellen. Alle Flächen sind mit Inschriften bedeckt. Der Haupttext betrifft den Kult für den Verstorbenen, der allerdings nicht wie üblich als Totenopferformel, ‚Anruf an die Lebenden' oder anderweitig stereotyp formuliert, sondern offenbar sehr individuell in einen Hymnus eingebunden ist.

77	(1)*jnḏ-ḥr=k wr n-mw.t=f Nw.t*	Sei gegrüßt, ‚Großer' seiner Mutter *Nut*,
	Wsjr smsw-nṯr-5 m- rꜣ -pn ḫj	*Osiris*, Ältester der 5 Götter, an diesem hohen Tag,
	tpj-mw.t=f Nw.t	Erst(geboren)er seiner Mutter *Nut*,
	jw-smnḫ(w) (2){*jw-smnḫ(w)*} *tpj.w-jꜣ.t r- tp.w*	wenn Die-auf-der-Standarte auf den Dächern hergerichtet werden!
	nb-sḫ.t ḥqꜣ-wꜣḏwꜣḏ(.w)	Herr des Feldes, Herrscher der Grünpflanzen –
	jnj.n=f[679] *ḏfꜣw*	er hat die Nahrung gebracht,
	swꜣḏ sḫ.t-ḥtp.t	der das Speisefeld grünen lässt.
	jnj(3)*=k n- NN*	Mögest Du (alles) für den NN bringen:
	ḏfꜣw gwꜣ.w=k[680] *n- NN*	die Nahrung, die Du zusammenziehst, für den NN,
	sḫ.t-ḥtp.t wnm-kꜣ n- NN ...	das Speisefeld, die Nahrungsgrundlage des *Ka*, für den NN ...
	Statue Kairo CG 48631, Text d	

Die angesprochene Gottheit ist *Osiris*, der hier aber primär weder als Jenseits- noch als Sonnengott, sondern als Lebensgott fungiert, ähnlich wie im Londoner *Osiris*-Hymnus BM 10299 (⇗ 16) aus der früheren Libyerzeit. Für das Gedeihen all des Blühenden und Grünenden, was sich der Verstorbene für die Ausstattung seines Totenkults wünscht, ist *Osiris* als Vegetationsgott zuständig. Das agrarische Vokabular erinnert an entsprechende Texte aus dem Umfeld der universalistischen Sonnen- und Schöpfungstheologie. Aufgrund seiner spezifischen funktionalen Einbindung sowie der konstellativen Verbindungen *Osiris*' mit anderen Göttern kann man den Text kaum selbst universalistisch nennen, doch müssen Autoren beziehungsweise Redaktoren aus entsprechenden Quellen geschöpft haben. Neben der individuellen Gestaltung des Textes spricht auch die Verwendung des Epithetons *ḥqꜣ*-

679 K. JANSEN-WINKELN hat offensichtlich *jn(.w) n=f* gelesen und „*dem Nahrung gebracht wird*" übersetzt (2002-03:97). Doch ist in diesem Kontext, der ja Osiris eindeutig als Schöpfer- und Vegetationsgottheit vorstellt, die hier gegebene Übersetzung vorzuziehen. Das Auftreten einzelner finiter Verbalformen zwischen mehreren Partizipen ist häufiger anzutreffen (vgl. bspw. pLondon BM 10299,8-9 ⇗ 16).

680 Unklare Stelle; der Text lautet . Sollte WILSONs Annahme (1997:1097), *gwꜣ* sei eine Allographie für *gꜣw*, korrekt sein, lässt sich vermuten, dass weniger der Wortstamm „*eng sein*" u.ä. (*Wb.* V, 151 f.159,11-160,4) als vielmehr eine Verbindung zu *gꜣw.t* „*Gabe*" u.ä. (*Wb.* V, 153,3-8) vorliegt (das allerdings genealogisch mit dem ersteren verwandt sein könnte). Allenfalls könnte auch eine – fehlerhaft geschriebene – Ableitung von der Wurzel *wgj* „*kauen*" in kausativer Funktion vorliegen: *„*Die Nahrung, die Du kaubar machst* (= *mundgerecht verteilst* o.ä.)".

w3ḏw3ḏ.w[681] für ein spätes Entstehungsdatum des Textes und gegen die Kopie einer wesentlich älteren Vorlage.[682]

Die Rückseite einer Doppelstatue des *Montemhat*, deren Oberteil erhalten ist, hat die Form einer Stele. Sie ist antithetisch gegliedert; im Bildfeld steht der Stifter anbetend vor *Amun-Re* und *Re-Harachti* auf der linken Bildhälfte, vor *Osiris* und *Isis* auf der rechten Bildhälfte; zwischen ihm und den Gottheiten jeweils ein Opfertisch. Unter den Bildhälften stehen je ein an *Amun-Re* und an *Osiris* gerichteter Text.[683] Der an den Sonnen- und Lebensgott adressierte erste Text enthält Hinweise sowohl auf dessen schöpfungserhaltende als auch ethisch-individuelle Aspekt, die mithin das universalistisch geprägte Gottesbild referieren. Angesichts der gewählten Darstellungen und expliziten Parallelität von Amun-Re und Osiris ist diese theologische Grundhaltung des Textes nicht überraschend.

78	(2)... *jrr=k ḫr.t n-ntj- nšp*	Du sorgst für den Unterhalt dessen, der atmet,
	sꜥnḫ.n=k pfj mj- pn[684] [...]	und erhältst diesen wie jenen am Leben ...

681 Vgl. die Belege bei *LGG* V, 503b, zusätzlich *Wb.* I, 270,6-7, nach dem das Substantiv *w3ḏw3ḏ* ausschließlich spät belegt ist.

682 Ein im Grab des *Ibi* (TT 36) befindlicher Sonnenhymnus veranschaulicht die kompositorische Stellung spätzeitlicher Hymnentexte: Die aufgrund von Vokabular und Phraseologie geäußerte Vermutung der Editoren, es handele sich um eine spätzeitliche Komposition (KUHLMANN & SCHENKEL 1983:257 Anm. 1389), ist grundsätzlich richtig; sie muss jedoch dahingehend eingeschränkt werden, dass ASSMANN (1983b:64, #47a) auf einen Hymnus im ramessidenzeitlichen Grab TT 163 hingewiesen hat, der partiell Parallelen aufweist. Die spätzeitliche Neubearbeitung des Textes zeigt sich aber neben der Einfügung verschiedener Passagen in der Ersetzung älterer durch „moderne" Termini, bspw. *k3j.w „Feinde"* (TT 36 (457),4) anstelle *ḫftj.w* (TT 163; ASSMANN 1983b:225,20)). Gegen Ende mündet der Hymnus wie in vielen vergleichbaren Fällen in eine Bitte an *Re* in seiner Eigenschaft als Jenseitsgott, dass er die kultisch gesicherte Versorgung des Verstorbenen und sein gebührendes Andenken bei der Nachwelt garantieren möge: *sw3ḥ=k -sw m- t3 -pn n-ꜥnḫ.w dj=k n=f prw=f ḫr- (j)ḫ.t nb(.t) swsḫ=k šnꜥ=f ḫr- ḏf(3).w dj=k mrw.t=f ... „Mögest Du ihn auf unserer Erde der Lebenden fortdauern lassen, ihm ein Haus mit jeglicher Habe geben und seine Scheune mit Nahrung erweitern; mögest Du (der Nachwelt o.ä.) Liebe zu ihm geben ... ."* Während viele dieser Bitten meist sehr stereotyp formuliert sind (vgl. Kairo CG 42208 c,24 (↗ 58)), scheint hier eine individuelle Gestaltung vorzuliegen, die sich an das Thema der *Versorgung der Schöpfung* anlehnt (Stele Louvre C 286,4-5.19-21).

683 In den Szenentiteln wird jeweils das übliche *dw3* verwendet. Der fragmentarisch erhaltene Text lässt kein eindeutiges Urteil zu, ob es sich um Hymnen oder eher Gebete handelt. Der an *Osiris* gerichtete Text (*Cb*) enthält etliche Passagen, die aus funerären Gebetstexten bekannt sind (vgl. oben Anm. 668), während der erste Text Elemente aus traditionellen Sonnenhymnen zu enthalten scheint.

684 Zum sporadisch auftretenden Gebrauch von *-pf(j)* und *-pn* als selbständige Pronomina vgl. JANSEN-WINKELN (1996:143 §236).

(3)*qb srf*	(Du,) der den Hitzigen kühlt[685]
sšm.n=k mtnw n- jr wꜣ.t=k r- [...]	und demjenigen den Weg zeigt, der Deinen Weg nach [...] macht [...]

Statue Kairo CG 42241 (= JE 37176), Text Ca,2-3

In diesem Textabschnitt sind aus älteren Texten bekannte Motive in neue Formen und Phraseologie gebracht worden. Die metonymische Verwendung der Wurzel *nšp* für die Lebewesen ist in hymnischem Kontext zumindest ungewöhnlich, wenn nicht singulär, ebenso der ungefähr synonyme Ausdruck *pfj mj- pn* als Objekt zum Verbum *sꜥnẖ*. Auch der hinlänglich bekannte Topos vom Gehen auf Gottes Weg, häufig genug Voraussetzung für die göttliche Zuwendung, ist hier dahingehend gewendet, dass Gott (dem Suchenden) seinen Weg zeigt.

Eine weitere stelophore Statue des *Monthemhat* ist in der ‚Cachette' von Karnak zum Vorschein gekommen; der Tempelbereich ist als Aufstellungsort und somit als funktionaler Rahmen sehr wahrscheinlich. Die Steleninschrift enthält weniger einen Hymnus als mehr ein Gebet, dem eine eulogische Einleitung vorausgeht. Für diesen Text sind keine Parallelen bekannt.

79	... (2)*jnḏ-ḥr=k Jmnw*	Sei gegrüßt, *Amun*,
	jr tmm.w	der (Du) die Menschheit gemacht hast!
	nṯr ms ntj.w nb(.w)	(Du) Gott, der alles, was ist, geboren hat.
	(3)*nzw smnẖ pꜣw.tj-tꜣ.wj*	Tatkräftiger König, Urzeitlicher der Beiden Länder,
	ẖmt nḥḥ	der die *Neheh*-Zeit,
	jrj.n=f	die er erschaffen hat, (zuvor) geplant hat.
	wr-(4)*bꜣ.w ꜥꜣ-šfj.t*	Mit zahlreichen *Bas* und großartiger Respektserscheinung;
	ṯn-jr.w=f r- nṯr.w	dessen Formen zahlreicher als die (aller) Götter sind;
	ꜥꜣ-pḥ.tj	mit großer Kraft;
	dr (5)*{snḏ} ⟨ḫꜣ⟩k.w-jb*[686]	der die Frevler vertreibt
	wd ꜥb=f r- jzf.t(jw)	und sein Horn[687] gegen die Bösewichte richtet.
	hnn(=j) -wj n- (6)*rn=k*[688]	Ich wende mich Deinem Namen zu,
	jrj=f m-[689] *swnw*	dass er zu Medizin werde,

685 Bei dem Ausdruck *qb srf* ist unklar, ob ein substaniviertes Kompositum im Sinn von *Wb.* IV, 196,10 vorliegt, oder aber ein partizipialer Ausdruck mit der hier gegebenen Bedeutung. Wenngleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass gerade in der Spätzeit *Amun-Re* auch ein Epitheton „*Besonnener*" o.ä. getragen haben könnte, spricht doch mehr für die hier gewählte Lösung (so auch *LGG* VII, 178c): Besonnenheit, nicht Hitzigkeit, war der erstrebenswerte Gesinnungszustand im Rahmen eines gottgefälligen und weisheitsgemäßen Leben (vgl. auch Kairo JE 37129b, ⬂ 104).

686 Die Emendation mit BARUCQ & DAUMAS (1980:300 Anm. c).

687 Vgl. hierzu den Kommentar bei LECLANT (1961:36 Anm. n); es könnte auch eines der Hörner, welche bisweilen seine Krone schmücken, gemeint sein.

688 Der Personenwechsel wirkt überhaupt nicht fremd, wie BARUCQ & DAUMAS (ebda., Anm. d) ihn empfanden: Nach dem hymnisch-eulogischen Teil wendet sich der Beter nun direkt an den Gott und redet ihn mit den Worten *hnn=j -wj n- rn=k* und *šmm ꜥb=k*; die Suffixe der 3. Pers. hinter *dr* und *sḥrj* beziehen sich auf den Gottesnamen.

dr=f mn.t n.t-ḥʿ.w=j	das Leid aus meinem Leib vertreibe
sḥrj=f m- (7)*ḫꜣy.t*	und (weitere) Krankheit fernhalte.
šmm ʿb=k	Dein Horn sei glühend
ʿ(=k) pḫr	und Dein Arm beweglich,
spdd=f mrw.t=j (8)*m- jb.w-rmṯ.w*	auf dass er mit meiner Beliebtheit die Herzen der Menschen ausstatte,
ꜣb -wj ḥr nb ...	sodass mich jeder (zu sehen *o.ä.*) wünscht …

Statue Kairo CG 42237

Die eulogischen Epitheta präsentieren den angerufenen *Amun* schwerpunktmäßig als Ur- und Schöpfergott mit universalistischen Zügen, die sich insbesondere in den Formulierungen *jr tmm.w* und *ms ntj.w nb.w* äußern. In Verbindung mit der Erschaffung der *Neheh*-Zeit steht einmal mehr der Stoff vom *Schöpfungsplan – Amun* hat sich vor der Ausführung der Schöpfung etwas *„überlegt“*. Die Verwendung des Verbums *ḫmt* erscheint im Schöpfungskontext durchaus innovativ.[690]

Ob der eigentliche Gebetstext an eine konkrete Leidenserfahrung geknüpft war oder situationsunabhängig verwendet wurde, ist kaum von Belang. Entscheidend hingegen ist, dass noch um die Mitte des siebten Jahrhunderts Texte entstehen oder auch nur publiziert werden konnten, die eine höchst individuell gelebte Religiosität vermittelten und sich darin in nichts von entsprechenden Texten aus der Ramessidenzeit unterschieden. Die Gottheit wird als *Arzt* und *Helfer* angerufen. Am Ende des Gebets deutet sich dann doch noch ein anderes Begehren des Beters an, das den Eindruck allzu großer Frömmigkeit verwässert: der Wunsch, bei den Mitmenschen und der Nachwelt *„beliebt“* und gern gesehen zu sein. In dieser freilich originellen Formulierung verbirgt sich das in jener Zeit stark ausgeprägte Bedürfnis nach Selbstdarstellung und Selbstrechtfertigung.

Die Rückseite der Schreiberstatue eines Priesters *Userchons* vom Beginn der 26. Dynastie ist mit einer Variante der ‚saïtischen Opferformel‘ beschriftet. Die Formel endet in einer Bitte um ein ewiges Andenken im Tempel.

80	(2)*... nb(=j) zp-2*	... Mein Herr, mein Herr,
	mḥ(=j) jb=j (j)r=k[691]	ich vertraue (nur) auf Dich!
	jw-rḫ.k(w)	Denn ich weiß,
	wr=k r- nṯr.w	dass Du größer bist als (alle) Götter.
	ḏj{t}=k n=j ʿḥʿw qꜣ m- nḏm-jb ḥr-ḥz.t=k ...	Mögest Du[692] mir eine lange Lebenszeit in Zufriedenheit unter Deiner Gnade geben ...

Statue Kairo JE 37327, Text e

689 Gegen LECLANT (1961:36 Anm. p) und BARUCQ & DAUMAS (ebda.) lese ich das *n-* als *m-* der Prädikation; der Name Gottes soll a l s Medizin wirken, *sḥrj* ist häufiger mit *m-* + Objekt des Fernzuhaltenden als ohne *m-* gebildet (vgl. *Wb.* IV, 219,15.220,3).

690 In der hellenistischen Zeit erscheint *ḫmt* als Epitheton der Schöpfergottheiten, v. a. in Verbindung mit *Atum* (*LGG* V, 746 und WILSON 1997:730).

691 *Mḥ jb r-* ist ab der 26. Dynastie eine gebräuchliche Formulierung (JANSEN-WINKELN 1998:1 f.).

692 JANSEN-WINKELNs Übersetzung *„Du hast mir ... gegeben“* (2001b:37.40 Anm. 15) lässt sich m. E. nicht rechtfertigen, und auch die gegebene Begründung *„der Sprecher des Textes ist ja tot“* ist schwach.

Eingeleitet ist das kurze Gebet mit einem Bekenntnis des Vertrauens auf Gottes Größe. Dabei klingt die Anrede Gottes wenig stereotyp und erinnert an die ebenfalls kaum formalisierten Gebetsgraffiti der 21. Dynastie (⇗ 5, 6). Auch hier fehlt jeder Verweis auf eigenes Gut-Tun und vorbildliche Lebensführung, sondern es kommt einzig eine demütige Haltung gegenüber Gott zum Ausdruck. Damit hebt sich der Text doch von entsprechenden repräsentativen Tempeltexten der Libyerzeit und auch etlichen zeitgenössischen Quellen ab. Möglicherweise lässt sich daraus schließen, dass die Vorlage bereits älter war und den Zeugnissen individueller Religiosität nahe stand.

Die wohl etwas jüngere naophore Statue des Regierungsbeamten *Psamteksaneith* trägt eine einzige, alle Flächen und Seiten des Naos bedeckende funeräre Inschrift, bestehend aus Opferformel, ausführlichem idealbiographischem Teil und ‚Anruf an die Lebenden'. Der Text enthält viele Verweise auf die Göttin *Neith* und ihren Tempel, sodass man davon ausgehen kann, dass die Statue nicht aus dem thebanischen Raum, sondern aus dem Delta, vermutlich aus Saïs stammt. Diesen Umstand muss man berücksichtigen, wenn man konstatiert, dass der Text weitgehend unterschiedlos zu denjenigen der thebanischen Beamten und Priester insbesondere der späteren Libyerzeit gestaltet ist und in seinem biographischen Abschnitt auch wie jene sentenzenartige weisheitliche Elemente enthält.

81	... *(30)sndm.w(j) mw.t-nṯr rhn ḥr=s*	... Wie erfreut die ‚Gottesmutter' den, der sich auf sie stützt!
	ḥtp ...[693] *n- wn ḥr- mw=s*	... für den, der auf ihrem Wasser ist.[694]
	ꜥnḫ (31)m{r}⟨t⟩ qrs(.t) ḥr- s.t-ḥr=s	Leben, Sterben und Begräbnis sind unter ihrer Aufsicht.[695]
	rdj=s ꜥnḫ nfr qrs(.t) ⟨n-⟩ wn ḥr- mw=s	Möge sie dem, der auf ihrem Wasser ist, ein schönes Leben und ein Begräbnis geben,
	sjꜣ=s jb=f ...	denn sie erkennt (ja) sein Herz ...
	Statue Philadelphia 42-9-1	

Im vorliegenden Beispiel ist es der noch seltene Fall, dass eine weibliche Gottheit als Lebensgöttin und Partnerin individueller Religiosität präsentiert wird. Mithin liegt das insbesondere bereits bei der Göttin *Mut* beobachtete Phänomen vor, dass im Rahmen des universalistischen Gottesbildes ganz verschiedene Gottheiten in die Rolle des Schöpfer- und Lebensgottes schlüpfen konnten; diese Tendenz wird sich bis in die römische Zeit noch massiv verstärkt haben. Ebenso wie der Sonnengott am Ende der jeweiligen Texte um ein würdiges Begräbnis gebeten wurde, konnte es

693 Eine befriedigende Lesung des Zeichens ist m. W. bis heute nicht gelungen, auch der Zusammenhang bietet keine Hilfestellung, genausowenig, wie es Parallelstellen gibt. Eine verlockend einfache Erklärung, in dem Zeichen ein Determinativ zu *ḥtp* zu erkennen.

694 Dieses Motiv war seit der 19. Dynastie sehr geläufig und wurde in den biographischen Texten der Libyerzeit häufig rezipiert (⇗ 66); diese Tendenz setzte sich in der Folgezeit fort; vgl. bspw. auch Statue Kairo JE 37327, Text d,4: ... *ḥr-nt.t (j)nk šm ḥr- mw-nṯr* ... *„Denn ich bin jemand, der auf dem Wasser Gottes geht."*

695 Vgl. zu dieser Formulierung und ihrer Entwicklung bereits OTTO (1962); ähnliche Formulierungen auch bei JANSEN-WINKELN (1999b:94).

nun auch *Neith* sein, der dieses Anliegen vorgetragen wurde. Und ebenso wie *Amun* oder *Ptah* als der „persönliche" Gott Gutes mit Gutem vergalten und Vertrauen belohnten, konnte auch *Neith* zur Partnerin in diesem individuellen Verhältnis werden. Das Leistungsvermögen spätzeitlicher Theologie wird an diesem Textbeispiel deutlich: Das universalistische Prinzip vom göttlichen Einen, dass sich in der Vielheit manifestieren konnte, wurde konsequent ausgedeutet und auf verschiedene lokalkultische Erfordernisse adaptiert. Dazu musste nur auf das reichhaltig bestehende Repertoire an Motivik und Formulierungen zurückgegriffen werden, dessen Rezeption aber aufgrund des innovativen Umgangs nicht als rein reproduktiv betrachtet werden kann.[696]

Wie auch in der Libyerzeit enthielten also in der folgenden Periode die biographischen und funerären Texte Elemente, in denen das persönliche Verhältnis zu Gott in der Art von Proverbien ausgedrückt wurde. So endet die Totenopferformel auf einer Würfelhockerstatue des *Achamenru*, des Verwaltungschefs der ‚Gottesgemahlin' *Schepenupet* II. am Ende der 25. Dynastie und Inhabers einer der Monumentalgräber in Theben-West (TT 404), mit den folgenden Worten:

82	(6)... *jmꜣ-jb*	... Dem freundlich Gesinnten gegenüber
	jmꜣ n=f nṯr	ist Gott freundlich.
	wnn jrr	Einem, der stets Gutes tut,
	jr.w n=f	dem wird nur Gutes getan.
	mnw pw jr(.t) bw-nfr	Eine gute Tat ist (wie) ein Denkmal.
	Statue Paris Louvre A 85, Text a	

Diese Aussage ist eng mit dem individuell-religiösen Stoff der *Gottesloyalität* verbunden und ihm vermutlich entlehnt. Nur ist sie erweitert in dem Sinn, dass Gott dem generell Freundlichen bereits Gutes zukommen lässt. Der ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang' ist also nicht auf das unmittelbare Gott-Mensch-Verhältnis beschränkt; doch lässt die geäußerte Gewissheit, dass Gott eine alle Bereiche umfassende vorbildliche Lebensführung belohnt, ebenfalls auf eine enge Bindung zu Gott schließen. Wie eng diese Bindung allerdings wirklich empfunden wurde, mag dahingestellt bleiben – in erster Linie sollte auch hier ein „guter Eindruck" erweckt werden, der die gewünschte Ausstattung des Totenopfers garantieren würde.

Wenn also lange Zeit als unbestritten galt, die Ramessidenzeit sei als „*Zeitalter der persönlichen Frömmigkeit*" zu betrachten, so ist dieses Diktum weder zur Bestimmung eines *terminus post quem* noch eines *terminus ante quem* zu gebrauchen. Denn genauso wenig, wie die Frömmigkeitsausdrücke erst gegen Ende der 18. Dynastie aufkamen, genauso wenig endeten sie nach dem Zusammenbruch des Neuen Reichs am Ende der 20. Dynastie. Sowohl die späteren Weisheitstexte (↘ 83) als insbesondere auch die zahllosen autobiographischen Quellen machen deutlich, wie groß das Bedürfnis des Einzelnen auch im ersten vorchristlichen Jahrtausend noch

696 Vgl. die dutzendfachen, sich ähnelnden Aussagen in den biographischen Texten verschiedener Perioden (JANSEN-WINKELN 1999b:86-93), die der Thematik des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs' gewidmet sind.

war, sein persönliches Verhältnis zu Gott zu dokumentieren. Erneut sind allerdings – wie schon für die 19. Dynastie – ein verändertes Bewusstsein und ein gewandeltes Verständnis von der Gottesbeziehung zu konstatieren, die sich in den Aufzeichnungsformen und variierten Funktionen der betreffenden Texte niedergeschlagen haben.[697]

c. Enzyklopädie

Wie bereits mehrfach erwähnt, ist die enzyklopädische Funktion eines Textes meist kaum eindeutig ersichtlich beziehungsweise lässt sich nicht klar von anderen Funktionsbereichen scheiden. Die der Untersuchung zugrunde liegende Struktur, nach der die betrachteten Textzeugnisse entweder kultischer oder repräsentativer Funktion zugeordnet werden, birgt die Gefahr, dass alle Quellen, die sich eindeutig nicht in einem dieser beiden Verwendungsrahmen bewegen, der dritten, enzyklopädischen Funktion zugerechnet werden. Im Fall des Papyrus London BM 10474 lässt sich diese Klassifizierung allerdings schwerlich umgehen. Sowohl das Konvolut von Texten und Textsorten auf Vorder- und Rückseite insgesamt[698] als auch speziell die weisheitliche Lehre auf dem Verso des Manuskripts können mit Sicherheit keine kultische und – dagegen sprechen insbesondere Textträger und Schriftform – repräsentative Funktion gehabt haben. So bleibt eigentlich nur die Annahme übrig, der Schreiber des Papyrus habe aus einer großen, für sich genommen schon als enzyklopädisch zu betrachtenden Vorlagensammlung oder deren mehreren geschöpft und einen ihm repräsentativ erscheinenden Querschnitt daraus auf die Handschrift kopiert.[699] Während inhaltliche Bezüge zwischen den Einzeltexten nicht erkennbar und somit tiefere Gründe für die Auswahl gerade dieser fünf Texte verborgen sind[700], kann man die Zusammenstellung wohl tatsächlich als „Mikroarchiv" oder „Minienzyklopädie" bewerten, die dem archivarischen Geist der Spätzeit einen treffenden Ausdruck verleiht.

697 Vgl. JANSEN-WINKELN (1999b:104-107) mit weiteren sentenzenartigen Phrasen aus Texten der Libyerzeit und Spätzeit, mit denen das intime Gott-Mensch-Verhältnis thematisiert wird. Häufig belegte Motive sind dabei *Gott als verlässlicher Partner*, *Gottesnähe* und *Gottesfurcht*. – Bereits M. LICHTHEIM (1948:179) konnte konstatieren, dass die Rezeption älterer inhaltlicher Elemente in den autobiographischen Texten *„reveals a stream of unbroken tradition, not an archaizing stream."*

698 Vgl. dazu auch oben S. 210.

699 Material und Charakter der Handschrift sprechen gegen die Annahme, dass es sich um eine Schulübung handeln könnte; zur Überlieferungssituation literarisch gestalteter Texte in der Spätzeit vgl. zuletzt JASNOW (1999:200-203) und VERHOEVEN (1999a).

700 Es sei denn, der Inhaber der Papyrushandschrift hätte ausgerechnet das hier analysierte Zitat für eine der Schlüsselstellen des Weisheitstextes gehalten und zur praktischen Umsetzung des Rates, die Sonnenscheibe anzubeten, zwei hymnische Texte in seine Sammlung aufgenommen. Ähnliche Überlegungen hat SCHIPPER (2005:324) im Zusammenhang mit dem Textensemble ‚Erzählung des *Wenamun*'/ ‚Geschichte des *Wermai*'/ ‚Onomastikon des *Amenemopet*' angestellt. – Zur erhöhten Bedeutung weisheitlicher Texte, insbesondere der ‚Lehre des *Amenemopet*', während der Spätzeit, vgl. zuletzt SCHIPPER (2001:317).

83	... (X,12)*j.jr{tw}=k smꜣꜥ n- pꜣ-jtn*	... Bete zur Sonne(nscheibe),
	jw=f wbn	wenn sie aufgeht,
	(13)*ḏd jm n=j wḏꜣ snb*	und sprich: „Gib mir Wohlergehen und Gesundheit!“,
	(14)*ḏj=f n=k ẖr.t=k n- pꜣ-ꜥnḫ*	damit sie dir deinen Bedarf für das Leben gebe;
	(15)*jw=k wḏꜣ.tj r- ḥry(.t)* ...	dann bist du frei von Furcht ...

Papyrus London BM 10474 vso. (‚Lehre des Amenemopet*‘)*

Die vorstehende kurze Passage reflektiert und resümmiert auf sehr anschauliche Weise die Inhalte, kultischen Hintergründe und Funktion der hier hinlänglich behandelten Texte. Der angesprochene Leser wird ermahnt, sich bei Sonnenaufgang mit seinen Bitten um Wohlergehen an den Sonnengott zu wenden. Vermutlich betrifft diese Aussage sowohl die individuelle als auch die institutionalisierte Religiosität, das Gebet am privaten Hausaltar ebenso wie im Tempelhof, vor einem Götterbild oder angesichts des Kultbildes bei einer Prozession.

Das vorgestellte Gottesbild ist hier eindeutig universalistisch: Der Sonnengott versorgt als Schöpfergottheit die Kreatur mit dem Lebensnotwendigen, wirkt also für die *creatio continua*. Die wörtlich wiedergegebene Bitte um Gesundheit belegt den engen Zusammenhang von inniger Gottesbeziehung, die seit dem Neuen Reich gerade durch solche Bitten immer wieder zum Ausdruck kam, und dem Schöpfungswirken Gottes. Die Tatsache, dass die Anbetung des Sonnengottes empfohlen wird, gerade so, als gäbe es keine Alternative, mag einen Hinweis auf ein früheres Entstehungsdatum des Textes oder zumindest dieser Passage geben. Die Spätzeit zeichnet sich gerade durch die betonte Diversifizierung der göttlichen Einheit in den lokalen Kulten aus, die auf Kosten der kultischen und auch kosmischen Vormachtstellung des Sonnengottes ging. Einer Ansetzung in die frühere Libyerzeit, die für die Lehre allgemein angenommen wird, widerspricht die Textstelle mit ihrer solaren Ausrichtung nicht.[701]

6.2 GRABKONTEXT

Nach dem Ende der Libyerzeit, als die napatanischen Herrscher das Land von Süden her nach und nach wieder unter eine zentrale Verwaltung gestellt und eine einheitliche Politik umgesetzt hatten, wurde auch die nach dem Ende des Neuen Reichs einsetzende Entwicklung im Bestattungswesen umgekehrt. Dieser Prozess äußerte sich höchst augenfällig in den – auch im Vergleich zu den Bestattungsanlagen des Neuen Reichs – monumentalen privaten Grabbauten auf dem thebanischen Westufer, namentlich im Assasif, dem Vorfeld des Talkessels von Deir el-Bahari.[702] Mit den Machtbefugnissen, die insbesondere die thebanischen Regierungs- und Tempelbeamten trotz einer angestrebten Zentralisierung des Staates auf

701 K. KOCH (1993:359) hat die Lehre bereits in die spätere Ramessidenzeit datiert.

702 Vgl. die Darstellungen über die Bebauung mit Grabanlagen während der späteren 25. und der 26. Dynastie bei BIETAK & REISER-HASLAUER (1978:30-37) und EIGNER (1984:26-34) sowie neuerdings ASTON (2003:138-155).

ihre Person anhäufen konnten, stiegen offensichtlich das Selbstbewusstsein dieser Personen und ihr Bedürfnis, dieses der Um- und Nachwelt zu dokumentieren, in bislang nicht gekannte Dimensionen, gegen welche sich die biographischen und selbstrepräsentativen Zeugnisse der Libyerzeit höchst bescheiden ausnehmen.

Der tiefgreifende kulturelle Wandel bedingte und beschleunigte die auffallenden Veränderungen im funerären Bereich maßgeblich und brachte fundamental neue Entwicklungen sowohl hinsichtlich der architektonischen Formen, ihrer funktionalen Bedeutung[703] und des Dekorationsprogramms mit sich.[704] Kultische Texte und Darstellungen (Totenbuch), aber auch autobiographisches Material, die bislang ganz überwiegend auf mobilen Textträgern wie Papyri, Statuen und Stelen aufgezeichnet waren, wurden nun als Wandinschriften verwendet und somit monumentalisiert. Das neue Corpus der kultisch-religiösen Grabinschriften umfasste nun auch seit Jahrhunderten nicht mehr gebräuchliche Texte wie Passagen der Sargtexte und sogar der Pyramidentexte. Insbesondere die spätzeitliche Rezeption der Pyramidentexte im privaten Begräbniskontext zeugt von dem ideologischen und religiösen Wandel, der zu jener Zeit oder kurz davor stattgefunden haben muss.

Wenn die nachfolgend diskutierten Textzeugnisse vorwiegend der 26. Dynastie entstammen, so verdankt sich dieser Umstand allein der Tatsache, dass die thebanischen Grabbauten der 25. Dynastie bislang gar nicht oder nur teilweise archäologisch untersucht sind, ihr Textmaterial aufgenommen und publiziert ist. Die wenigen Quellen, die aus der 25. Dynastie und dem Übergang zur 26. (*Monthemhat*) zur Verfügung stehen, machen aber deutlich, dass es zumindest im thebanischen Raum keinen nennenswerten Bruch in der Rezeption und Verwendungsweise hymnischer Texte gegeben haben kann. Vielmehr bestand ein viele Bereiche einschließendes kulturelles Kontinuum, welches die Übertragung bestimmter, für die 26. Dynastie gültiger Aussagen und Beobachtungen auf die 25. Dynastie zulässig erscheinen lässt. Auf den außerthebanischen, insbesondere memphitischen Raum lassen sich diese Beobachtungen nur unter Vorbehalt übertragen; die Bestattungen jener Zeit in den Nekropolen von Heliopolis oder Giza etwa bestanden in der Regel aus Felsgrabanlagen, deren Wände nur spärlich mit Texten dekoriert waren und deren Dekoration meistenteils stark zerstört ist (ES-SADEEK 1984, BICKEL & TALLET 1997).

a. Kult

Das mobile Inventar der spätzeitlichen Bestattungen ist meistenteils nicht erhalten, sodass verlässliche Aussagen über seine Gestaltung und speziell über Träger kultisch relevanter Texte kaum getroffen werden können. Neben funerären Papyri, die zumindest gegenüber der späteren Libyerzeit offenbar wieder vermehrt in Gebrauch waren und von der 26. Dynastie an eine weitgehend kanonisierte Sammlung von Totenbuchsprüchen enthielten, fungierten jetzt also die Grabwände als Träger der-

703 Vgl. dazu insbesondere EIGNER (1984).

704 Zu den Entwicklungen innerhalb der Sargtypologie, die von den Veränderungen ebenfalls betroffen war, jener Zeit vgl. jetzt TAYLOR (2003:113-119).

jenigen Texte, für die man vielleicht einen tatsächlichen liturgischen Gebrauch im Totenkult annehmen kann. Ihr monumentaler Charakter lässt sich entsprechend den Tempelinschriften sowie den Texten in den Gräbern des Neuen Reichs mit dem Bedürfnis nach andauernder Performativität ihres Inhalts, die von einem funktionierenden Kult unabhängig ist, erklären. Der Unterschied liegt darin, dass nun solche Texte monumentalisiert wurden, die bislang als „geheim", nicht-profan angesehen wurden. Man kann wohl davon ausgehen, dass aufgrund ihrer Funktionen als Kultstellen oder Zugänge zu diesen nahezu alle Räumlichkeiten der spätzeitlichen Grabanlagen im Assasif mit Ausnahme der Grabschächte und vielleicht des ‚*Osiris*-Grabes' (EIGNER 1984:163-183) begehbar oder zumindest einsehbar waren und neben ihrer kultischen auch eine repräsentative Funktion hatten. Der enzyklopädische Aspekt, der bei den spätzeitlichen Kulttexten berücksichtigt werden muss, trug selbstverständlich ebenfalls zu ihrer Veröffentlichung bei.

In diesem Rahmen ist die Rezeption hymnischer Texte, ihre Aufnahme in ein neu entstandenes Corpus funerärer Texte, welches offenbar das Totenbuch ergänzte, zu sehen.[705] An die Wände der Grabmäler gelangten nicht selten Sonnenhymnen, die teils dem ‚Kapitel 15' des Totenbuchs entnommen waren und späte Varianten der seit dem Neuen Reich bezeugten Texte darstellen (↘ 84), teils aber auch zeitgenössiche oder zumindest jüngere Kompositionen außerhalb der Totenbuchtradition zu sein scheinen.

Gerade die Totenbuch-Hymnen spielten in der Spätzeit für die Ausstattung und Ausschmückung der Gräber eine große Rolle: Sie sind in zwei bedeutenden Totenbuchhandschriften enthalten[706], und der Hymnus ‚Kapitel 15c' ist gleich in zwei Varianten an den Wänden mindestens fünf verschiedener thebanischer Gräber der 25./26. Dynastie identifiziert worden[707], sodass also die Rezeption der Formulierung von Text ⇗ 8 mindestens bis in die Spätzeit hinein, in funerären Handschriften eventuell noch darüber hinaus[708], gesichert ist.

In der Grabanlage des *Pabasa*, Nachfolger im Amt des *Ibi* in der Spätphase der Regierung *Psamteks* I. als Chef der Verwaltung der ‚Gottesgemahlin', ist der Hymnus direkt hinter dem Eingang zum Pfeilersaal angebracht; diese Fassung wird hier exemplarisch präsentiert.

705 L. GESTERMANN (1995) hat ein Corpus von vier Sprüchen untersucht, die erst ab der 26. Dynastie in memphitischen und heliopolitanischen Privatgräbern auftreten. Da diese in kontemporären thebanischen Grabanlagen nicht vorkommen, kann man davon ausgehen, dass die funerären Texte an verschiedenen theologischen Zentren redigiert wurden; vgl. dazu GESTERMANN (1998a, 2002), auch oben S. 46 m. Anm. 128.

706 PColon.Aeg. 10207 V,3-VII,11 (↘ 90), pKairo JE 95714 A4 (*Nespasefy*, vgl. VERHOEVEN 1999b:Tf. 4,7-11).

707 Fassung A: TT 34, TT 279(8) (↘ 84), TT 389, vgl. ASSMANN (1971:1-20, 1983b:310 f., #226); Fassung B: TT 33(5), TT 37(4), TT 279(4), vgl. ASSMANN (1983b:43, #32.65, #48.309, #225) und neuerdings TIRADRITTI (1999a, 1999b) zur Interpretation der Textanordnung in TT 37.

708 Die Totenbuchhandschrift pTurin Cat. 1791 des *Iuefanch*, die bereits von LEPSIUS bearbeitet worden ist und die hier interessierende Variante von ‚15c' ebenfalls enthält, ist wohl aufgrund ihrer vielen Textkorruptionen und Fehler tatsächlich in die nachsaitische Zeit zu datieren.

84	(3)... *ḏꜣj=k p.t*	... Wenn Du den Himmel durchkreuzt,
	ḥr.w nb ḥr- mꜣꜣ=k	betrachten Dich alle Gesichter,
	(4)*šm.t=k jmn.t(j) m- ḥr=sn*	Dein Lauf aber ist vor ihrem Angesicht verborgen.
	dj=k ⟨-tw⟩ dwꜣw.t ẖr.t-rꜥw	Täglich gibst Du Dich am Morgen;[709]
	rwḏ	beständig ist,
	sqdd ẖr- ḥm=k	wer unter Deiner Majestät fährt.
	hrw(w) ktt	Ein Tag ist kurz,
	ḥp.t (5)*wꜣ.t(j) jtr.w m- ḥḥ.w ḥfn.w*	(Deine) Laufbahn aber ist weit, Millionen und Hunderttausende von Meilen;
	ꜣ.t šrj.t	ein kleiner Augenblick –
	jry.n=k {n} -sn	Du hast sie gemacht.
	ḥtp.n=k	Wenn Du untergegangen bist,
	km.n=k wnw.t ...	hast Du die Stunden vollendet ...

Theben-West, Grab TT 279, Text 8,1[710]

Bis auf minimale Veränderungen stimmt der Hymnus mit dem Wortlaut der älteren Versionen überein und scheint ausgerechnet der ältesten erhaltenen Fassung von BM 826 am ähnlichsten zu sein. Die Aufnahme und teilweise Umformung des schon mehrfach zitierten Passus (⇗ 8, 12) in die zahlreichen jüngeren Hymnentexte[711] belegt, wie zentral die einmal formulierten Aspekte durch die folgenden Jahrhunderte hindurch waren und geblieben sind. Die offensichtliche Bedeutung des Abschnitts hat die Überlieferung bis weit in die Spätzeit hinein garantiert.

Die Grabanlage des *Scheschonq*, des Oberhaupts der Verwaltung der ‚Gottesgemahlin' *Nitokris* während der Regierungszeit des Königs *Wahibre* (*Apries*, 589-570 v. Chr.) ist durch den Umstand gekennzeichnet, dass ihre in Ziegelbauweise ausgeführten Oberbauten die besterhaltenen im Assasif sind. Der Erhaltungszustand der inneren Räume ist weniger gut, doch konnten an den Wänden etliche Sonnenhymnen identifiziert werden (ROCCATI 1976, ASSMANN 1983b:35-39). Diese stehen zu einem guten Teil in der Tradition der konservativen Sonnentheologie mit ihren konstellativen Bildern. Doch einer der Texte, dessen Anfang leider nicht erhalten ist, enthält eine Passage mit eindeutig universalistischen Elementen, bevor er das Motiv vom *Sonnenfeind* aufgreift.

85	(1)... *[ps]ḏ=k Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj*	... Mögest Du erstrahlen, *Re-Harachti*,
	ḥqꜣ.n=k p.t tꜣ dꜣ.t	und (so) Himmel, Erde und Unterwelt beherrschen.
	mrw.t [...] m- nfrw=k	[Deine] Liebe [...] mit Deiner Schönheit,

709 ASSMANN (1983b:311,6) hat kein *-tw* ergänzt, weshalb er eine gänzlich andere Übersetzung der Stelle angeboten hat. Doch erscheint mir die Parallelität des Textes zur Fassung von Stele BM 826 derart deutlich, dass ich in diesem Fall nicht von einer spätzeitlichen Uminterpretation der Stelle ausgehen möchte. (In der synoptischen Zusammenstellung der verschiedenen Textversionen hat ASSMANN (1971:6 f.) für die Fassung A – die spätzeitlichen Belege also – das *-tw* fälschlicherweise notiert.)

710 Die Zeilenzählung nach ASSMANN (1971:3).

711 J. ASSMANN (1971:1-20) ist davon ausgegangen, dass sich die Bezeugungen zu vier verschiedenen Fassungen eines einzigen Textes zusammen fassen lassen; vgl. auch ASSMANN (1983b:XXIV f.).

[ḥr] nb (2)*tḫ.w m- m33=k*	jedes Gesicht ist berauscht, wenn es Dich sieht,
n{n}-s33.tw jm=k ...	aber man kann an Dir doch nicht satt werden ...
Theben-West, Grab TT 27	

Es ist die Metapher des *Rausches* und der nicht zu erlangenden *Sättigung* in Verbindung mit dem Sonnenaufgang, die eine fortgesetzte Rezeption des universalistischen Hymnendiskurses nahelegt.[712] Auch die parallele Verwendung der Vokabeln *mrw.t* und *nfrw* – beides Synonyme für die Strahlen der Sonne – stellt unzweifelhaft eine Verbindung zur ‚neuen' Sonnentheologie der späten 18. Dynastie und deren Rezeption in den folgenden Jahrhunderten dar.[713] Abgesehen davon, dass sich keine direkten älteren Parallelen für diesen Text ermitteln lassen, spricht ein weiteres Indiz für ein spätes Enstehungsdatum des Textes: die explizite Verbindung von Sonnenwirksamkeit und Herrschaft, die wohl in früheren Texten insbesondere in Form von Epitheta impliziert ist[714], die aber offenbar niemals zuvor mithilfe einer finiten Verbalform ausgedrückt, also gleichsam narrativ entfaltet worden ist.[715]

Wie in der Libyerzeit konnten Hymnen auch an den Jenseitsgott *Osiris* mit seinen zusätzlichen Kompetenzen als Lebensgottheit gerichtet sein. Mit ihrer Aufzeichnung an den Grabwänden war gewissermaßen der im memphitischen Grab des *Horemheb* begonnene Kreis geschlossen: Dort war die Wesensverschmelzung von *Re* und *Osiris* erstmals in einem Grabhymnus thematisiert worden; der Unterschied ist allerdings, dass in den frühen Texten die eine Gottheit noch als *Ba*, als Wesensbestandteil der anderen betrachtet wurde, während nun in der Spätzeit, nach der umwälzenden Entwicklung während der Libyerzeit, eine absolute Wesenseinheit entstanden war: *Osiris* war a u c h Sonnengott, *Re* war a u c h Jenseitsgott.

Dies wird an der folgenden Passage eines längeren *Osiris*-Hymnus im Grab des *Ibi*, ebenfalls Verwaltungschef der ‚Gottesgemahlin' *Nitokris*, allerdings noch im späteren siebenten Jahrhundert, um die Mitte der Regierungszeit *Psamtek*s I., deutlich. Auch bei diesem Hymnus handelt es sich allem Anschein nach um eine späte Komposition, die nur eine Parallele in der wenig jüngeren Grabanlage des *Padihorresnet* (TT 196) hat.[716] Ähnlichkeiten mit dem ‚*Ma'at*-Hymnus' des Papyrus Berlin 3055 (⇗ 42) legen nahe, dass es sich um eine Komposition auf der Basis beziehungsweise unter Einarbeitung einer älteren Vorlage handelt. Von einer „*Parallele*"

712 Vgl. bspw. die ähnlichen Formulierungen pLeiden I 344 vso. IX,2, pKairo CG 58032,34 (⇗ 7).

713 Vgl. bspw. pKairo CG 58038 V,7-VI,1, Stele Louvre C 286,21, Statuette Elephantine,2 (⇗ 1), pKairo CG 58033,22 (⇗ 3), pLouvre 3292 K,16 (⇗ 19). Die zahlreichen, von DONADONI (1973:55 Anm. d) und ASSMANN (1983b:35 Anm. a) angeführten Textstellen helfen leider nicht, die Lücke zu ergänzen.

714 Bspw. *nb-sšp*, *ḥq3-ḥḏdw.t* (pLeiden I 344 vso. III,10), *nzw-hrw*, *ḥq3-jḫḫ* (pLouvre N 3292 K,7; ⇗ 19).

715 Ein weiterer außerhalb der Totenbuchtradition stehender Sonnenhymnus findet sich im Grab des *Padihorresnet* (TT 196; vgl. GRAEFE 2003,II:183). Es handelt sich um eine Variante des Hymnus von BM 551, der anderweitig nicht nach dem Neuen Reich belegt zu sein scheint (STEWART 1967c:51 f., J. ASSMANN 1999a:157).

716 Text 272-274: GRAEFE (2003,II:182).

zu sprechen, wie es KUHLMANN & SCHENKEL (1983:124 Anm. 690) getan haben, ist aber verfehlt und verkennt die Eigenständigkeit des spätzeitlichen Textes.

86	(4)[...*ṯꜣ*]*y.w* [*ḥ*]*m.t* [*ꜥ*]*nḫ=sn* *mꜣꜣ=sn nfrw=k*	... Männer und Frauen können leben, wenn sie Deine Schönheit erblicken.
	jr ẖr(.t) n-psḏ.t tm.t	Der für den Unterhalt der gesamten Götterneunheit sorgt,
	ms ẖwd	der Überfluss gebiert,
	ḏj=f zr.w m- mꜣꜥ.t m- kꜣr=f *ḥꜣ(j)-tp=f* ...	indem er die Widder ordnungsgemäß in seine hinter ihm befindliche Kapelle gibt ...
	Theben-West, Grab TT 36, Text 267	

Osiris wird in dieser Passage klar als lebenserhaltender Sonnengott vorgestellt, verantwortlich für die *creatio continua* einschließlich der Versorgung der Götter. Motivik (*Leben durch Sonnenlicht*) und Vokabular (*nfrw*, *jrj ẖr.t*) erinnern einmal mehr an die Terminologie universalistischer Hymnen und Hymnenpassagen. Die bereits diskutierte Eigenständigkeit und das späte Entstehungsdatum kommen im Gebrauch des konkreteren *ṯꜣy.w ḥm.t* anstelle der Kollektiva *rmṯ.w* oder *ḥr nb*[717] sowie in der Verwendung des Nomens *ẖwd* „*Reichtum*"[718] in diesem Kontext zum Ausdruck.

In der Grabanlage des *Pabasa* sind die Pfeiler im Pfeilersaal teilweise mit hymnischen Texten beschriftet, unter denen sich auch der nachfolgend in Teilen zitierte befindet. Er ist wie etwa Text ⇘ 91 durch die regelmäßig wiederkehrende Grußformel *jnḏ-ḥr=k* in Strophen gegliedert und stellt mit großer Wahrscheinlichkeit eine Komposition der Spätzeit dar[719], wie es die zeitliche Nähe zu den formal ähnlich aufgebauten Texten sowie die einzige Parallele im etwas jüngeren Grab TT 27 des *Scheschonq* nahe legen. Namentlich und in Epitheta angesprochen ist mehrfach *Osiris*, doch würde man den Text ohne diese Hinweise für einen Sonnenhymnus halten, was einmal mehr die vollkommen gewordene Wesenseinheit von Sonnen- und Totengott belegt.

87	... (4a)*jnḏ-ḥr=k jr mẖr.t-tꜣ*	... Sei gegrüßt, der (Du) für den Unterhalt der Erde sorgst
	qmꜣ.n Nw.t nfrw	und (dessen) Schönheit *Nut* geschaffen hat!
	Wsjr ḥqꜣ-ꜣbḏw	*Osiris*, Herrscher von Abydos –
	nḏ{t}.n -tw ꜣs.t ḥnꜥ- Nb.t-ḥw.t	Isis und Nephthys haben Dich beschützt;
	...	...
	(5a)*jnḏ-ḥr=k wbn m- n.t*	Sei gegrüßt, der (Du) aus dem Urwasser aufgegangen bist
	sḥḏ tꜣ.wj m- stw.t=f	und die Beiden Länder mit seinen Strahlen erleuchtest!

717 Diese Tendenz einer „Entpoetisierung" bestimmter Motive ist bereits für die späte Libyerzeit beobachtet worden (vgl. oben S. 201, ⇗ 69).

718 Nach *Wb.* III, 249,17 sogar nur in den Tempeln der Ptolemäerzeit belegt.

719 Genau gesagt handelt es sich um eine Überarbeitung des Hymnus ‚Kapitel 15g' des Totenbuchs (ASSMANN 1969:77), um einen Sonnenhymnus also, der durch die Hinzufügungen praktisch zu einem *Osiris*-Hymnus geworden ist.

Wsjr m- Tꜣ-wr	*Osiris* im Bezirk von Thinis –
rḏj.n n=k zꜣ=k Ḥrw ḫftj.w=k ẖr=k	Dein Sohn *Horus* hat Dir Deine Feinde untergeben gemacht;
...	...
(8a)*jnḏ-ḥr=k jmj-⟨ḏ⟩r-(n)ḥḥ*	... Sei gegrüßt, der (Du) an der Grenze der *Neheh*-Zeit bist;
ḏḏ ꜥnḫ n- ꜥnḫ.w	der den Lebenden Leben gibt!
Wsjr rs wḏꜣ m- Ḥw.t-kꜣ-Ptḥ	*Osiris*, der wohlbehalten in Memphis erwacht –
ṯzj.n n=k nṯr.w ḥr=k	die Götter haben Dir Dein Gesicht gestützt;
...	...
(3b)*jnḏ-ḥr=k sꜣḥ-tꜣ r- dꜣ.t*	Sei gegrüßt, der (Du) in der Unterwelt anlandest;
bꜥḥ tꜣ r- tr	der das Land zur (richtigen) Zeit überflutet,
r- ḏḏ jb=f	wie es sein Herz eingibt!
Wsjr nb-ꜥnḫ	*Osiris*, Herr des Lebens –
ḫꜥ r=k m- s.t=k ...	erscheine doch auf Deinem Thronsitz! ...

Theben-West, Grab TT 279, Text 8,II+13

Verschiedene Anspielungen sowohl auf den *Osiris*-Mythos (*Horus* als Rächer seines Vater, Schutz durch *Isis* und *Nephthys*, Errettung vor dem Ertrinken in Memphis) als auch auf konservative Vorstellungen vom Sonnenlauf (*Nut* als Himmel, der die Sonne am Morgen gebiert) geben dem Text eine interessante Spannung, in die sich schließlich noch universalistische Elemente gemischt haben. Als Lebensgott garantiert *Osiris* die Versorgung der Welt[720], überwacht die Nilflut[721] und schenkt ganz global Leben. Als Sonnengott hat er die Schöpfung in Gang gesetzt, um sie anschließend zu erhellen; seine Strahlen sind mit der „*Schönheit*" gleichgesetzt; mit seinem Lauf erreicht er die Grenze der Unendlichkeit.[722]

An diesem Beispiel lässt sich nachvollziehen, wie die universalistischen Themen, Stoffe und Motive zwar nicht mehr ausführlich formuliert, aber doch produktiv rezipiert wurden, indem sie sinnvoll in neue Kompositionen eingebaut wurden.

Auch für die Spätzeit scheinen Beispiele vorzuliegen, in denen die Redaktoren anderer Textgattungen Anleihen aus dem hymnischen Diskurs genommen haben. Im Grab des *Ibi* nimmt der ‚Anruf an die Lebenden'[723] eine unerwartete und einzigartige Wendung.[724]

720 Vgl. bspw. pBerlin 3049 II,8 (⬀ 29), VIII,7 (⬀ 32), pBerlin 3048 VIII,3 (⬀ 47), El-Charga II,28 (⬂ 100).

721 Vgl. bspw. Graff. Luxor,13-14 (⬀ 57), Wien 213 (⬀ 72).

722 Vgl. bspw. pKairo CG 58033,7-8.11 (⬀ 3).

723 Von JANSEN-WINKELN (1994b:155 u.ö.) als „Sicherungsformel" bezeichnet.

724 Vgl. zu diesem besonderen Text im Einzelnen KUHLMANN (1973); eine einzige, nahezu wörtliche Parallele findet sich im zeitgleichen Grab des *Patenfi* (TT 128; vgl. SCHENKEL 1975), sodass davon ausgegangen werden kann, dass es sich um eine originäre, gleichsam „private" Komposition mit sehr eingeschränkter Verbreitung handelt. Für diese Annahme spricht darüber hinaus die Verwendung der Wurzel *nwd* im hier erforderlichen, nur spät belegten Sinn (vgl. *Wb.* II, 225,7). Möglicherweise kann man *ḫḫ.w nwd.w* sogar als innovativen metonymischen Ausdruck für die Gesamtheit der Lebewesen verstehen, synonym zum älteren *jr.t nb.t* oder *ḥr nb*, doch fehlen weitere Belege, die diese Annahme stützen würden.

88	*(9)... ḏfj=ṯn ꜥḥꜥw m- jz{t} -pn*	... Versenkt euch in den Denkstein an diesem Grab
	ꜥq=ṯn (10)m- zš.w	und tretet in seine Schriften,
	wn(.w) jm=f	die darauf sind, ein!
	mꜣꜣ=ṯn sꜣẖ.w n.w-tpj.w(-ꜥ) ḥr- s.t=sn	Betrachtet die Verklärungen der Vorfahren an ihrem jeweiligen Platz,
	n-zn(.w) ẖwd	ohne dass etwas ausgelassen werde!
	sḏm=ṯn sẖwn(.w) n-ntj.w-ḥr- sḏꜣm (11)ḥn(ꜥ)-snw=sn	Hört das Streiten derer, die mit ihrem Genossen Worte austauschen!
	sḏm=ṯn ḥz(.t) n.t-dẖn.w	Hört auch das Singen der Musiker
	nẖwj[725] *n-ntj.w-ḥr- qmḏ*	und das Klagen derer, die am Klagen sind!
	gmj=ṯn rn n-zj nb ḥr- tp=f m- jꜣw.t nb(.t) n-rn=s	Findet den Namen jedes Mannes über ihm in allen (seinen) namentlich (genannten) Amtswürden,
	(12)mnmn.(t) ẖt šnj-tꜣ rn=sn ḥr-tp-jr.w	und das Vieh, den Baum und die Kräuter mit ihren Namen darüber,
	ẖẖ.w nwd(.w)	die Kehlen, die sich regen,
	ẖt m- tꜣ	den Baum auf der Erde,
	rd m- ẖt=f ḥn(ꜥ)-pr.t=f	der in seinem Holz und seiner Frucht wächst,
	r-zbj(13).tw- šn.w-nṯr n.w{t}-nṯr.w	bis hin zu den heiligen Bäumen der Götter –
	⟨g⟩ꜣw.t ⟨n⟩-ws m- s.t=f ...	Mangel fehlt an seiner Stelle! ...
	Theben-West, Grab TT 36, Text 98	

Die „*Lebenden*“, die Personen also, die zukünftig die Grabanlage besuchen und ihre Dekoration betrachten würden, werden aufgefordert, sich mit den Einzelheiten der Inschriften und Darstellungen eingehend zu beschäftigen. Um dieses Anliegen auszudrücken, werden die Bewegungsverben *ꜥq* und *ḏfj* in einer übertragenen Bedeutung verwendet, die das „vertiefte“ Studium des Dargestellten sehr plastisch zum Ausdruck bringen (MRSICH 1978:112). Im Folgenden wird der enzyklopädische Charakter der Darstellungen im Grab im Text gespiegelt, indem darin mit derselben enzyklopädischen Vollständigkeit alles zu Betrachtende aufgezählt wird.[726] Die Auflistung der verschiedenen irdischen Kreaturen *mnmn.t – ẖt – šnj-tꜣ* sowie der Gebrauch der Vokabeln *rd* und *pr.t* weisen recht eindeutig auf den hymnischen Kontext, in dem seit Jahrhunderten das Wirken des universalen Lebens- und Schöpfergottes mit vergleichbarer Phraseologie beschrieben wurde.[727]

Bei neueren Ausgrabungen in der Nekropole des mittelägyptischen Athribis ist unter anderem ein monumentaler steinerner Sarkophag eines Priesters *Irethorudjaentjau* zutage gefördert worden. Wie die bereits länger bekannten Bestattungen ist das gesamte Ensemble wohl in die mittlere 26. Dynastie zu datieren. Die linke Längsseite des Sarkophags ziert eine Darstellung der von Schakalen gezogenen Sonnenbarke, die von je vier Gliedern der urzeitlichen Götterachtheit flankiert

725 Die Schreibung [Hieroglyphe] ist wohl eher als Reflex der mit dem Dual assoziierten Endung denn als wirklicher Schreibfehler zu werten..

726 Der wiederholte Zusatz, dass über den dargestellten Dingen ihr „*Name*“ stehe, unterstreicht das enzyklopädisch-archivarische Anliegen des Textes und seiner Entstehungszeit.

727 Vgl. bspw. pKairo CG 58038 I,7, Stele Louvre C 286,11.

wird. Möglicherweise ist diese Szene von den Darstellungen der ‚Zwölften Stunde' des ‚Pfortenbuches' beeinflusst.[728]

89	(3)*dwꜣ* (4)*Rꜥw m- pr(.t)=f* (5)*nfr(.t)* (6)*m- ꜣḫ.t* (7)*jꜣbt.t* (8)*n.t-p.t …*	*Re* anbeten bei seinem vollkommenen Aufgang am östlichen Horizont des Himmels …
	(10)*Ḫprj* (11)*ḏj.n=k*[729] *jd.t=k* (12)*ḥr-tp-* (13)*tꜣ.wj*	*Chepri*, mögest Du Deinen Wohlgeruch auf die Beiden Länder legen.
	jrj.n=k (14)*mꜣꜣ pr(.t) nb(.t)* (15)*jm=k*	Mögest Du alles, was aus Dir hervorgekommen ist, sehen,
	ḥtp (16)*jb=k* (17)*ḥr=sn*	und möge Dein Herz damit zufrieden sein.
	wr.w (18)*(ḥr-)ḏd m- rꜣ wꜥ*	Die Großen sprechen aus einem Mund:
	(19)*mj=⟨ṯ⟩n* (20)*ḥn=n*	„Kommt, lasst uns eilen
	(21)*dwꜣ=n* (22)*jrr*	und den preisen, der macht,
	(23)*ꜥnḫ=n*	dass wir leben können,
	mk ẖꜣ.t=n[730]	und unseren Leib beschützt,
	(24)*ḏr- ḫꜣwj*	seit/ wenn es Abend geworden ist!"
	Sarg Athribis, T33	

Auf der rechten Seite der Barke stehen die Götterpaare *Amun* und *Amaunet* sowie *Heh* und *Hehet* und rezitieren den oben stehenden Text, der sich trotz des fehlenden *jnḏ-ḥr=k* als Hymnus charakterisieren lässt. Darin wird *Re* in seinem morgendlichen Aspekt als *Chepri* angesprochen. Statt zu erwartender Assoziationen mit dem Sonnenlauf folgen verschiedene Anspielungen auf schöpferische Aspekte des Sonnengottes. Im *jd.t* liegt sicherlich eine Metapher für die den Erdkreis bedeckenden Sonnenstrahlen vor, die an vergleichbare Metaphorik im Papyrus Louvre N 3292 erinnert.[731] Zu diesem Textcorpus führt auch der anschließende Wunsch an den Sonnengott, seine Blicke seinen Geschöpfen zuzuwenden.[732] Die eigentlich nahe liegende Verquickung der Schau Gottes auf die Schöpfung mit dem Gedanken der Zufriedenheit findet sich sonst gar nicht expliziert, sondern scheint an dieser Stelle singulär zu sein. Auch das Motiv der göttlichen Zufriedenheit selbst ist sonst nur aus dem ‚Denkmal memphitischer Theologie' bekannt.[733]

Der zweite Teil des Textes mit seiner wörtlichen Rede und der adhortativen Einleitung hat einen stark rituellen Bezug und erinnert stark an die entsprechenden

728 Die Autoren der Publikation dieser Szene (GOMAÀ & HEGAZY 2001:70 f.) lassen diese Assoziation nicht erkennen, doch erscheint sie mir angesichts der Anwesenheit der Götterachtheit und der von ihr gesprochenen Texte zum Sonnenaufgang durchaus plausibel.

729 Geschrieben ist allerdings *ḏj.n=f.* – Die *sḏm.n=f*-Konstruktion hier und im folgenden Vers mutet etwas ungewöhnlich an, da sich keine kontinuative Verwendung nahe legt; es handelt sich vermutlich um das von Jansen-Winkeln (1996:57 §91) beschriebene Phänomen der Vertauschung von *sḏm=f*- und *sḏm.n=f*-Formen in optativischen Sätzen.

730 Wohl fälschlich für *ẖ.t* – es geht in diesem Kontext weniger um den Leichnam der Verstorbenen, sondern um den Leib der Lebenden. Selbst wenn man konzidiert, dass der Abend eine Metapher für den Tod sei, steht noch immer das Leben nach diesem Tod im Zentrum der Aussage; *ẖꜣ.t* kann wohl niemals lebendig sein.

731 Louvre N 3292 K,18-21 (↗ 19).

732 Louvre N 3292 H,3 (↗ 20); vgl. auch Stele Louvre C 256,14 (↗ 2), pGreenfield LXIX,7 (↗ 11), El-Charga, Hymnus II,26 (↘ 100).

733 BM 498,59 (↗ 74).

Passagen aus den Berliner *Mut*-Texten.[734] Es geht um den Dank für das von Gott geschenkte Leben und den Schutz desselben. Wenngleich in anderer Formulierung, steht auch dieser Abschnitt deutlich in der universalistischen Geisteshaltung der Libyerzeit.[735]

Der „Schutz am Abend“ muss sich wohl auf die Aktivität des Sonnengottes im Totenreich beziehen. Dabei ist die Formulierung ebenso uneindeutig wie singulär: „*Abend*“ ist hier als Synonym für *Tod* verwendet worden. Die Deutung der Abwesenheit der Sonne, der Abend- und Nachtstunden, als Zustand des Todes und als lebensfeindlicher Bereich ist seit dem Neuen Reich gut bekannt und manifestiert sich in der idiomatischen Wendung „Nacht des Todes“ und ähnlichen Formulierungen. Doch eine Synonymisierung, die den Tod noch dazu mit einem Euphemismus beschreibt, ist zumindest im Schöpfungskontext ohne Parallele und erinnert am ehesten an die Stimmung der ‚Harfnerlieder‘.

Einen zusätzlichen Hinweis auf die Rolle des schöpferischen Machtwortes Gottes liefert noch die Tradition des Totenbuchcorpus. ‚Kapitel 130‘ ist in den Handschriften ausgesprochen gut dokumentiert, sodass sich seine Verbreitung und Rezeption vom Neuen Reich[736] an über die Libyerzeit[737] bis in die Spätzeit verfolgen und somit ein weiterer Kontinuitätsstrang für die Überlieferung des *Wort*-Stoffes aufzeigen lässt.[738] Der Totenbuchpapyrus der Dame *Jahtesnacht*, dem das folgende Zitat entnommen ist, repräsentiert einen der wenigen spätzeitlichen Bezeugungen für das Kapitel.

90	(LXII,9)... *ḫpr Wsjr* *ḫpr ḏd.t=f ...*	... Wenn *Osiris* (wieder) entsteht, entsteht auch das, was er sagt ...
	Papyrus Köln Colon.Aeg. 10207	

In dieser kurzen Passage muss das Verbum *ḫpr* im regenerativen Sinn verstanden werden, denn es ist vom Verstorbenen die Rede, der nach seiner Gleichsetzung mit *Osiris* das mythische Schicksal des Jenseitsgottes teilt: Nach der Tötung durch den feindlichen Bruder *Seth* folgt die Wiederbelebung des toten Körpers durch seine Schwester *Isis* – *Osiris* „*entsteht wieder*“. Selbstverständlich steht dem Toten nach seiner *Osiris*-Werdung auch die göttliche Machtfülle zu. Wenngleich die Schöpfung nicht explizit genannt ist, kann diese Stelle nur als Anspielung auf die Schöpferkraft des göttlichen Wortes verstanden werden; anders lässt sich der enge Bezug von *ḫpr* – einem der Schöpfungstermini schlechthin – und *ḏd* nicht erklären.

734 Berlin 3053 X,3 (↗ 50) u. ö.

735 Vgl. pBerlin 3049 XII,5f. (↗ 35) und 3048 IX,8b-9b (↗ 48).

736 Vgl. die Liste der Textzeugen bei HORNUNG (1990:494).

737 Bspw. pLondon BM 10793 (= ‚pCampbell‘), Totenbuch des Hohenpriesters *Paynedjem* II. (21. Dynastie, vgl. I. MUNRO 1996; die Stelle XXIX,5); Übersicht über alle Textzeugen bei MUNRO (2001:72 f.).

738 Vgl. auch die bereits ganz ähnliche Formulierung in den Sargtexten Spruch 1099 (*CT* VII, 410).

b. Repräsentation

Neben Grabwänden und Handschriftenrollen haben vor allem in der Spätzeit noch Stelen als Träger kultischer Texte im Bestattungskontext fungiert, wie die reichhaltige Materialsammlung von P. MUNRO (1973) beweist.[739] Sonnenhymnen sind auf diesen Stelen – gemessen am Gesamtvolumen des Corpus – nicht sehr häufig zu finden. Doch ihre Existenz dokumentiert die umfassende Bedeutung dieser Texte für den spätzeitlichen Funerärbereich.

Bei dem nachfolgend zitierten Beispiel handelt es sich um die aus verschiedenen Fragmenten rekonstruierte Stele der *Meritneith*, eines Mitglieds des Verwaltungsapparates der ‚Gottesgemahlin' *Nitokris*, die im Füllschutt der Grabanlage ihres Vaters *Anchhor*, des Amtsvorgängers des *Scheschonq* während der Regierungszeit *Psamteks* II., gefunden wurden. Der zehn kurze Kolumnen umfassende Text ist – nicht ganz symmetrisch – unter den beiden Bildfeldern angeordnet. Der linke, erste Teil des Hymnus ist aus keiner direkten Parallele bekannt, während die vier Kolumnen des rechten Teils dem Anfang des Hymnus ‚Kapitel 15g' des Totenbuchs entsprechen (J. ASSMANN 1999a:126 f., #40).[740] Einmal mehr zeigt sich, dass man auch in der 26. Dynastie fähig war, seit dem Neuen Reich gebräuchliche Texte zu bearbeiten, in neue Kompositionen zu integrieren und sie den veränderten Erfordernissen, in diesem Fall dem Textträger und seinem Format, anzupassen.

91	(1)*ḏd-mdw*	Worte sprechen:
	jnḏ-ḥr=k R[*ꜥw*]*-(J)tmw*	Sei gegrüßt, *Re-Atum*,
	jr.y ntj-nb{*t*}	der alles, was ist, geschaffen hat,
	(2)… [741]	…,
	[*p*]*r m- Nww*	der aus dem Urozean hervor gekommen ist;
	jry (3)*(n)ḥ*[*ḥ q*]*mꜣ ḏ.t*	der die *Neheh*-Zeit gemacht und die *Djet*-Zeit geschaffen hat.
	…	…
	(7)*jnḏ-ḥr=k jy.tj m- (J)tmw*	Sei gegrüßt, der Du als *Atum* gekommen
	ḫpr.tj 〈*m-*〉[742] *qmꜣ-nṯr.w*	und als Schöpfer der Götter entstanden bist!
	(8)*jnḏ-ḥr=k jy.tj m- bꜣ-bꜣ.w*	Sei gegrüßt, der Du als *Ba*-der-*Ba*s gekommen bist,
	ḏsr jmj-jmnt.t	Unerreichbarer, der im Westen ist!
	(9)*jnḏ-ḥr=k ḥrj-nṯr.w*	Sei gegrüßt, Oberster der Götter,
	sḥḏ dꜣ.t m- nfrw=f	der in seiner Schönheit die Unterwelt erleuchtet!
	(10)*jnḏ-ḥr=k nꜥy ꜣḫ.w* [...]	Sei gegrüßt, dessen *Achs* dahingleiten [...]

Theben-West, Grab TT 414, Stele der Meritneith[743]

739 Eine systematische Auswertung dieses Materials hinsichtlich der spätzeitlichen Tradierung hymnischer Texte steht noch aus, doch scheint es über das hier präsentierte Corpus inhaltlich nicht entscheidend hinauszugehen.

740 Die Erstbearbeiter des Textes (BIETAK & REISER-HASLAUER 1978:139) haben keinen Versuch unternommen, dem Text Parallelen zuzuordnen.

741 Infolge des fragmentierten Zeichens und der Zerstörung ist zweifelhaft, wie das Logogramm zu interpretieren ist; sowohl die Lesungen *ḫrp* und *sḫm* kommen in Frage.

742 Ergänzung nach Stele Kairo CG 22071,2 (↘ 92).

743 Zählung der Kolumnen unterhalb der symmetrisch angeordneten Bildfelder jeweils von außen nach innen.

Möglicherweise sind es die knappen, aber doch nahezu alle Aspekte und Wesenseigenschaften des Sonnengottes berücksichtigenden Formulierungen des Textes, die seine Rezeption über Jahrhunderte hinweg attraktiv machten. Der als *Re-Atum* angesprochene Sonnengott wird als Ur- und Schöpfergottheit, die alles Leben einschließlich der übrigen Götter hervorgebracht hat, ebenso wie als Jenseitsgottheit präsentiert. In seinem Lauf[744] manifestieren sich die zeitliche und räumliche Dimension des Unendlichen, und schließlich wird auch noch die physische Komponente (*ḏsr*) seiner Weltenthobenheit erwähnt.

Inhalt und sprachliche Gestaltung des Textes sind nur vor dem Hintergrund der ‚neuen' Sonnentheologie, deren Einfluss deutlich spürbar ist, zu interpretieren. Das weitgehende Fehlen von konstellativen Assoziationen sowie der Gebrauch von Formulierungen wie *jrj ntj-nb* und *nfrw* als Synonym für die Sonnenstrahlen verweisen auf das universalistische Gepräge des Textes.

Eine weitaus vollständigere Fassung dieses Hymnus bietet die Stele des *Pacharuchons*, die aufgrund des stilistischen Gesamteindrucks sowie ihrer Ähnlichkeit mit der Stele der *Meritneith* in annähernd dieselbe Zeit zu datieren ist. Die Textparallelen, die symmetrische Zweiteilung des Bildfeldes sowie die Ausführung von Bildern und Schrift weisen auffallende Übereinstimmungen auf, sodass nicht nur von einer zeitlichen, sondern auch von einer räumlichen Verbindung der beiden Stelen auszugehen ist. Zudem weisen Namen und Titel des Steleninhabers ebenfalls nach Theben. Das Monument ist bereits von G. DARESSY (1893:175 f.) publiziert worden, ohne dass er Angaben zu seiner Identifizierung gemacht hätte. BARUCQ & DAUMAS (1980) haben einen Teil des Gesamttextes unter ihrer #46 übersetzt, ohne die Stele aus ihrer Anonymität zu heben; DARESSYs Datierung „*d'époque saïte*" ist beibehalten worden.[745]

Das Textfeld der Stele ist recht eigenwillig aufgeteilt: Direkt unter dem Doppelbild befindet sich in zwei Textzeilen eine Totenopferformel. Sodann folgen elf senkrechte Kolumnen, die den als *Text b* bezeichneten Sonnenhymnus enthalten. Der zweite Hymnus schließt in vier weiteren Kolumnen direkt an und füllt den Raum bis zum linken Stelenrand voll aus. Ein vierter Text, die Bitte um die Gewährung des Begräbnisses, steht wiederum in waagerechten Zeilen unter dem ersten Hymnus, wobei die erste Zeile noch von den Kolumnen durchschnitten wird. Es entsteht so der Eindruck eines Akrostychons, doch ergibt die Lesung der vorgeblichen Kolumnenenden für den Hymnus keinerlei Sinn.

92	... (2)*jnḏ-ḥr=k jy.tj m- (J)tmw* *ḫpr.tj m- qmꜣ nṯr.w*	... Sei gegrüßt, der Du als *Atum* gekommen und als Schöpfer der Götter entstanden bist!

744 Der Gebrauch des Verbums *nʿj* ist aus älteren Hymnen zur Beschreibung des Sonnenlaufs nicht bekannt; vermutlich ist der Text tatsächlich nicht älter als sein frühester Beleg – ‚pGreenfield' vom Ende der 21. Dynastie; vgl. ZALUSKOWSKI (1996:48-61.107-112).

745 Erst nachträglich konnte ich das Dokument mit Kairo CG 22071 in KAMALs *Stèles ptolémaiques et romaines* (1905) identifizieren, dessen Zuordnung in die hellenistische Zeit aber aus den genannten Gründen kaum zutreffend sein dürfte.

(3)*jnḏ-ḥr=k jy.tj m- bꜣ-bꜣ.w*	Sei gegrüßt, der Du als *Ba*-der-*Bas* gekommen bist,
ḏsr[746] *jmj-jmnt.t*	Unerreichbarer, der im Westen ist!
(4)*jnḏ-ḥr=k ḥrj-nṯr.w*	Sei gegrüßt, Oberster der Götter,
s⟨ḥḏ⟩{wꜣḏ} dꜣ.t m- nfrw=f	der die Unterwelt mit seiner Schönheit erhellt!
(5)*jnḏ-ḥr=k nꜥy ꜣḫ.w*[747]	Sei gegrüßt, (dessen) *Achs* dahingleiten
sqdd jmj-jtn=f	und der in seiner Sonnenscheibe segelt!
(6)*jnḏ-ḥr=k ꜥꜣ r- nṯr.w nb.w*	Sei gegrüßt, der größer als alle Götter ist,
ḫꜥ m- p.t ḥqꜣ m- dꜣ.t	der am Himmel erscheint und in der Unterwelt herrscht!
(7)*jnḏ-ḥr=k wbꜣ n- dꜣ.t*	Sei gegrüßt, der die Unterwelt zugänglich macht
sšm ꜥꜣ.wj-ḫꜣs.t-ꜥnḫ(.w)[748]	und (zu) den Toren der Wüste der Lebenden führt!
(8)*jnḏ-ḥr=k m-m-*[749] *nṯr.w*	Sei gegrüßt, der unter den Göttern ist
wḏꜥ mdw m- ḫr.t-nṯr	und in der Nekropole richtet!
(9)*jnḏ-ḥr=k jmj-štꜣw=f*	Sei gegrüßt, der in seiner Unzugänglichkeit ist,
qmꜣ dꜣ.t m- ꜣḫw=f[750] ...	und die Unterwelt durch seine Zaubersprüche erschaffen hat ...

Stele Kairo CG 22071, Text b

Die ersten Kolumnen stimmen mit dem Text der *Meritneith*-Stele weitgehend überein, gegenüber der älteren Version des ‚Papyrus Greenfield' gibt es geringfügige Abweichungen. Die folgenden Strophen qualifizieren den Sonnengott als Jenseitsgott, der in der Unterwelt in verschiedenen Aspekten wirkt und der sie als Schöpfergott überhaupt erst erschaffen hat. Mit dem Stichwort *štꜣ* wird der zweite Pol der göttlichen Weltenthobenheit thematisiert.

Die bereits angedeuteten Ähnlichkeiten zur in TT 414 gefundenen Stele in Ausführung sowie Textanordnung und -auswahl lassen eine wachsende Bedeutung speziell dieses Textes im Rahmen des Totenbuchcorpus erahnen. Die weitgehende Überlieferungstreue gegenüber der Version der früheren Libyerzeit weist zudem auf ein intaktes Archiv- und Kopiersystem hin, das jedoch keineswegs auf bloße Reproduktionstätigkeit beschränkt war, sondern die vorgefundenen und zu rezipierenden Texte in neue Formen brachte. Entsprechendes gilt für den zweiten Hymnus auf dieser Stele, eine abgekürzte Version des Totenbuch-Hymnus ‚Kapitel 15h', der ebenfalls erstmals in der Handschrift des ‚Papyrus Greenfield' bezeugt ist und der auch auf der Florentiner Stele (⊳ 93) anklingt.

746 Die Versionen des ‚pGreenfield' haben *bꜣ ḏsr* (LXIV,4.LXXII,1,4).

747 Die Schreibung legt diese Übersetzung nahe, doch muss man sich fragen, ob nicht eher eine Verwechslung mit *jꜣḫw* „*Sonnenglanz*" vorliegt, zumal der Nachsatz die Sonnenscheibe (*jtn*) nennt. Möglicherweise sind also die in getrennten Lemmaeinträgen als verschieden behandelten Epitheta (*LGG* III, 529 f.) zusammenzuführen, da sie lediglich auf fehlerhafte Determinierung infolge Verwechslung zurückgehen.

748 Diese Stelle war den ägyptischen Redaktoren selbst offensichtlich unklar: Die Versionen des pGreenfield haben *sšm ꜥꜣ n-jmnt.t* „*großes Götterbild des Westens*" bzw. *sšm.n=k ꜥ.wj-zmj.tj* „*Du hast die Arme der Wüste geleitet*" o.ä. Die Kairener Textvariante scheint den Sinn mit Abstand am besten zu treffen; allerdings ist *ḫꜣs.t-* (oder *zmj.t-*)*ꜥnḫ(.w)* () nicht recht klar.

749 , was möglicherweise für *jmj* steht (so auch ZALUSKOWSKI 1996:60 Anm. 8).

750 Hier gilt dasselbe wie oben Anm. 747; für die verschiedenen Lemmata *LGG* VII, 206a.

Die Stele eines ‚Gottesvaters' *Djedchonsiuefanch* aus der Regierungszeit des Königs *Taharqo* ist in Scheich Abd el-Gurna im Fundkontext eines Begräbnisses entdeckt worden. Die beiden Bildfelder, die sich symmetrisch über das Bildregister verteilen, zeigen den Steleinhaber anbetend vor *Re-Harachti* beziehungsweise *Atum*. Unter dem Bild ist in kurzen Zeilen jeweils ein Hymnentext aufgezeichnet.

93	(1)*jnḏ-ḥr=k Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj*	Sei gegrüßt, *Re-Harachti*,
	wbn (2)*⟨Tꜣ-⟩ḏsr*	der die Nekropole bescheint
	sšp	und (sie) erhellt,
	ḫꜥ m- jꜣbt.t (3)*n.t-p.t*	wenn er im Osten des Himmels aufgeht!
	wr [šfy.t m-] kꜣr štꜣ(j)	Mit großer Respektserscheinung in seiner unergründlichen Kapelle.
	j Rꜥw (4)*sḏm=k j Rꜥw*	Oh *Re*, mögest Du hören, oh *Re*,
	jw-šdj.n(=j) mḏꜣ.t (5)*77 ...*	wie ich die 77 Bücher ... rezitiere ...
	Stele Florenz 2490, Text f	

Bei dem Hymnus an *Re-Harachti* handelt es sich um den Auszug aus einem Text, der zum Totenbuchcorpus gezählt wird (‚Kapitel 15A5'; ALLEN 1949:351 f.).[751] Mit der Ausnahme einer Abschrift im ‚Papyrus Greenfield' aus der früheren Libyerzeit ist dieser Text ausschließlich in der Spätzeit und darüber hinaus belegt. Eine lange Phase der Rezeption war also nicht immer zwangsläufig notwendig, wenn ein Text in den Totenbuchkanon aufgenommen werden sollte. Es spricht vieles dafür, dass der Hymnus tatsächlich nicht vor Mitte des zehnten Jahrhunderts entstanden war und dass er danach noch bearbeitet wurde. Der transitive Gebrauch des Verbums *wbn* (*Wb.* I, 294,3) sowie die vollkommen unpoetische, naturwissenschaftlich-pragmatische Formulierung *sšp ḫꜥ m- jꜣbt.t*[752] sind in älteren hymnischen Texten nicht denkbar. Eben dieses Vokabular weist den Hymnus auch als universalistisch beeinflusst aus. Der Sonnenlauf ist mit keiner polytheistischen Konstellation und Vorstellung verbunden, sondern wird rein phänomenologisch behandelt. Auch der Verweis auf die göttliche Enthobenheit mit der Verwendung des Schlüsselbegriffs *štꜣ* bestätigt den gewonnenen Eindruck.

Das Versichern, der Verstorbene habe „*77 Bücher rezitiert*", deutet eine für die Spätzeit ganz typische Zugangsvoraussetzung für die kultische Reinheit und damit die gesicherte Jenseitsexistenz an: *Wissen* um kultische und magische Sachverhalte.[753]

94	(1)*jnḏ-ḥr=k (J)tm m- jw(.t)*(2)*=k jpw nfr.w*	Sei gegrüßt, *Atum*, auf Deinen vollkommenen Wegen!

751 Diese Zuordnung ist von BOSTICCO allerdings nicht vorgenommen worden.

752 Vgl. oben S. 201.

753 Vgl. dazu insbesondere ASSMANN (2001:504-518) und LOPRIENO (2001:33-44).

ḫꜥj⟨=k⟩{ṯ} sḫm⟨.tj⟩	Du erscheinst machtvoll[754],
ḏꜣj=k[755] *(3)p.t sꜣḥ=k tꜣ m- ḥtp*	wenn Du den Himmel kreuzt und in Frieden landest;
ḫnj=k (4)ḥr.t m- ꜥnḏw	in (Deinem) Sonnenglanz ruderst Du über den Himmel.
jw n=k nṯr.w rmṯ.w (5)m- ks(m)	Menschen und Götter kommen mit Verbeugungen zu Dir
ḏj=sn n=k jꜣw (6)ḥknw	und spenden Dir Lob und Preis.
ḥtp ḥr=k nfr n- NN ...	Senke Dein schönes Gesicht für den NN ...

Stele Florenz 2490, Text g

Auch der *Atum*-Hymnus steht mit dem Totenbuch in Verbindung – sein Beginn entspricht demjenigen des als ‚Kapitel 15h' gezählten Hymnentextes; im Fortgang ist der Text aber abweichend entwickelt. Direkte Parallelen sind offenbar nicht belegt, sodass man wohl davon ausgehen kann, dass es sich um eine zeitgenössiche Komposition beziehungsweise Bearbeitung handelt. Für diese Annahme sprechen der absolute Gebrauch[756] des Verbums *ḫnj* als aus der nautischen Motivik entnommene Metapher für den Sonnenlauf (wie *šm* und *ḏꜣj*), der, soweit sich erkennen lässt, nicht früher belegt ist, sowie die Verwendung des Terminus *ꜥnḏw* für den „*Sonnenglanz*", der ebenfalls in hymnischen Texten bis *dato* nicht vorkam. Für die Wendung *ḥtp ḥr=k nfr n-*[757] lässt sich überhaupt keine Parallele anführen.

Neben der völlig anikonisierten Beschreibung des Sonnenlaufs ist es insbesondere der augenscheinlich nur noch selten rezipierte Stoff des *Jubelns*, der diesem Hymnus einen eher universalistischen Charakter verleiht. Dabei ist das Motiv der jubelnden Menschen und Götter soweit aus seinem mythologischen Kontext herausgelöst, dass es hier ohne Assoziationen, als ebenfalls anikonisches Element verwendet werden kann. Die Bitte um göttliche Zuwendung am Schluss des Textes ist derart kurzgefasst und frei von aller autobiographischen und repräsentativen Phraseologie, dass man sie als reinen Ausdruck des individuellen Gottesverhältnisses betrachten muss, ganz wie ursprünglich in der 18. Dynastie: Einem Sonnenhymnus folgte der direkte Anruf an den Sonnengott, verbunden mit der Bitte um die Teilhabe am jenseitigen Sonnenwirken.

Der von zahlreichen Denkmälern bekannte Gouverneur von Theben und hochrangige Priester in Karnak *Monthemhat* hat in Form einer Stele ein weiteres Dokument von einigem Interesse hinterlassen. Die Stele wurde zerschlagen im Bereich des

754 Die Konstruktion ist uneindeutig und mithin die Übersetzung unsicher; Emendation und Ergänzung BOSTICCOs (1972:16 Anm. g2) beruhen offenbar auf den parallelen Varianten; es ist unklar, ob ein Pseudopartizip von *ḫꜥj* perfektive Bedeutung haben kann (BOSTICCOs Übersetzung „*raggiante*" scheint mir unmöglich zu sein). Der Paralleltext Kairo CG 22071 c,1 lautet *ḫꜥw sḫm.tj*, was durch die Übersetzung von BARUCQ & DAUMAS (1980:151) „*Tandis que tu apparais-glorieux, que tu es puissant*" wiedergegeben ist.

755 Das von BOSTICCO (ebda.) als *spd* interpretierte und mit „*penetrante*" übersetzte Zeichen ist eher *ḏꜣj* zu lesen – hieratisches bzw. kursivhieroglyphisches und sind schwer zu unterscheiden.

756 Ohne jede Erwähnung der Sonnenbarke oder gar der Barkenmannschaft, die ja in den konstellativen Texten für gewöhnlich den Sonnengott rudert.

757 Uminterpretation der gebräuchlichen Verbindung *ḥtp ḥr-* „zufrieden mit"?

Tempels der Königin *Hatschepsut* in Deir el- Bahari gefunden, was ihren ursprünglichen Aufstellungsort am Grabmal des Beamten, das nicht sehr weit entfernt angelegt worden war, sehr wahrscheinlich macht. Die Stele trägt eine Inschrift, deren Anfang leider nicht vollständig erhalten ist, bei der es sich aber mit Sicherheit um einen Hymnus an den Sonnengott insbesondere in seiner Funktion als Lebenserhalter handelt.

95	(5)... *(n-)ntt (n)ḥḥ m- dr.t=f*	... Denn die *Neheh*-Zeit ist in seiner Hand,
	ḏ.t m- ḫfʿ=f	und die *Djet*-Zeit in seiner Faust.
	smn ʿnḫ (6)*ꜣw(.t) m- rmṯ.w ḫr- nṯr.w*	Der das Leben und (seine) Länge bei Göttern und Menschen festsetzt –
	wḏ.t=f ʿnḫ	das, was er an-ordnet, ist Leben,
	jrj=f	wenn er schafft.[758]
	sḏ.tj sms-nṯr.w	Ältestes Kind der Götter.
	(7Kol)*jw-Rʿw ḥtp=f m- ꜣḫ.t=f*	*Re* versinkt an seinem Horizont:
	(8)*jw=f jrj=f sḫr.w n(.w)- nṯr.*	Er sorgt für die Bedürfnisse der Götter[759],
	(9)*jw=f jrj=f sḫr.w n(.w)- ḥnmm.t*	er sorgt für die Bedürfnisse der Menschheit,
	(10)*jw=f jrj=f sḫr.w n(.w)- ꜣḫ.w*	er sorgt für die Bedürfnisse der *Achs*;
	(11)*[jw-... jrj=w] sḫr.w=f*	die [...] versorgen (sich) durch ihn,
	(12)*[jw-... jrj=w s]ḫr.w n(.w)-ḏr.t=f*	die [...] versorgen sich aus seiner Hand,
	(13)*jw-ʿw.t=f jrj=w sḫr.w=f*	das Vieh versorgt sich durch ihn.[760]
	(14)*jw=f prj=f m- rꜣ-štꜣw*	Er tritt aus dem Tor des Unzugänglichen heraus
	(15)*jw=f sḫn{s}=f štꜣw-ḥr.t*	und durcheilt die verborgensten Orte des Himmels;
	(16)*jmn sštꜣ*	(selbst) verborgen und entrückt,
	psḏ bjꜣ	den Himmel bestrahlend.
	(17)*Ḫprj*	*Chepri*,
	ḏj=f ʿ=f n- dnjw.t	der seine Hand aufgrund des Wehgeschreis reicht.
	(18)*[...]-ḫprw*	Der mit [strahlender][761] Gestalt.
	ṯꜣw pwy jmj-ḥ.t	Er ist die Atemluft, die im Körper ist,
	(n-)ntt sns(n).tw m- ṯꜣw n-rꜣ=f	denn man atmet die Luft seines Mundes,
	(19)*[...] pr m-ḫnt=f ...*	[...], der aus ihm hervorgekommen ist ...
	Stele Kairo CG 1098	

Der Text ist aus anderen Quellen nicht bekannt, es handelt sich mit Sicherheit um eine späte Komposition, die sich allenfalls an ältere Vorlagen anlehnt. Im ersten Abschnitt ist die Zeit schlechthin als dem Sonnengott untergeordnet beschrieben – ein aus älteren Hymnen durchaus bekannter Stoff; durch seinen Lauf erschafft und

758 Konstruktion und Übersetzung sind unsicher, vielleicht ist schon die Lesung falsch; der Text lautet [illegible]; LECLANT (1961:26) und BARUCQ & DAUMAS (1980:165) haben übereinstimmend „*après que la vie lui a été assignée; car il joue le rôle ...*".

759 Ähnlich auch *Chons-Thot*: *ḏd ḥtp.w n- nṯr.w ngꜣ.w n- ꜣḫ.w* bzw. *ḏj ḥtp.t n- nṯr.w ʿg.t n- ꜣḫ.w* (bronzenes Schreibtafeletui *Schepenupet* II.; LECLANT 1954:88 f.92).

760 Das *jrj sḫr.w* der Zeilen 11-13 muss eine veränderte Bedeutung gegenüber Z. 8-10 haben, denn in Z. 11-13 agieren die – zumindest implizierten – Objekte der göttlichen Fürsorge aus Z. 8-10. Es ist nicht zu erwarten, dass hier die Versorgung des Gottes mit Opfergaben durch seine Schützlinge beschrieben wird; so ist vielleicht die Übersetzung bei BARUCQ & DAUMAS, ebda., „*les ... prennent soin de lui*" zu verstehen. LECLANT (1961:30) hat „*les ... accomplissent ses dessins*", was auch nicht weiterhilft.

761 Das nach der Zerstörung erhaltene Determinativ [illegible] lässt an *ṯḫn* o.ä. denken.

begrenzt Gott jedes individuelle Leben.[762] Der mittlere Teil des Hymnus hebt sich stilistisch ab, da er durch die in Kolumne angeordnete Anapher *jw-Rꜥw ḥtp=f m-ꜣḫ.t=f* und zweimal sechs kurze Halbzeilen klar strophisch gegliedert ist.[763] Die wiederholte Einleitung nahezu jeder dieser Strophen mit *jw=f* stellt ein weiteres Stilmittel dar. Zunächst wird der Sonnengott in seinem Aspekt als Lebensgott vorgestellt, der den Unterhalt von Göttern, Menschen, Verstorbenen und Tieren gewährleistet. Dieser Stoff wird im dritten Teil noch einmal anhand eines Details aufgegriffen: Die Gottheit wird mit der lebensnotwendigen Atemluft gleichgesetzt – ein häufig rezipiertes Motiv universalistischer Lebensgott-Theologie.[764] Am Ende des Mittelabschnitts wird die Weltentrücktheit und Verborgenheit des Sonnengottes thematisiert, indem sein Lauf gleich mehrfach mit den einschlägigen Schlüsselbegriffen *štꜣ* und *jmn* qualifiziert wird.

Mit diesem Hymnus liegt ein Beispiel vor, das bezeugt, wie zu jener Zeit neue Texte produziert werden konnten, die einer quasi-universalistischen Theologie verpflichtet waren. Diese wurden im Bestattungskontext verwendet, zusätzlich zu den Totenbuchtexten, deren Rezeption und Rezitierung allein offenbar nicht genügte.

Es muss wiederholt darauf hingewiesen werden, dass der vorliegende Befund wieder sehr deutlich ein thebanisches Gepräge trägt und verallgemeinernde Aussagen auf die gesamtägyptische Situation nicht möglich und auch gar nicht zulässig sind. Der Befund im memphitischen Raum stellt sich denn auch anders dar: Repräsentativ einzuschätzende Texte sind in den Anlagen der Schachtgräber überhaupt nicht zum Vorschein gekommen, und bei den religiös-kultischen Texten handelt es sich fast ausnahmslos um Versionen aus den Pyramidentext- und Sargtextcorpora, während solare Texte und Hymnen nicht festgestellt worden sind (DRIOTON 1951, 1952).

6.3 KÖNIGSKONTEXT

Als hauptsächliche Verwendungsorte für hymnische Texte müssen der Tempel und das Grab gelten. Dennoch kann es sich eine Untersuchung der Rezeptionsgeschichte hymnischer Elemente nicht leisten, auf den Blick an andere Orte und in andere Funktionsbereiche zu verzichten, wenn das zu gewinnende Bild möglichst vollständig sein soll. Genau aus diesem Grund ist auch die Betrachtung biographischer, weisheitlicher und sogar „unterhaltender" Texte in diese Untersuchung eingeflossen. Mit den „staatlichen", das Regierungshandeln des Königs dokumentierenden Quellen wird eine gut bekannte Verwendungsfunktion berührt, nämlich die der

762 Vgl. bspw. pLouvre N 3292 T,5-6 (⇗ 21), pBerlin 3049 IX,7-8 (⇗ 33).

763 Ob diese strophische und auch optische Gliederung als Hinweis auf eine ältere, im liturgischen Zusammenhang verwendete Textvorlage gelten kann, mag vorerst dahingestellt bleiben.

764 Vgl. Stele Louvre C 286,4, pLeiden I 344 vso.V,10, Stele Louvre C 256,13 (⇗ 2), pBerlin 3048 III,10 (⇗ 44) u.ö.; JANSEN-WINKELN (1999b:45-48) hat 26 sentenzenartige Phrasen aus biographischen Texten v. a. der 25.-26. Dynastie zum Motiv *Wirksamkeit des „Atems des Mundes" Gottes für den Toten* aufgelistet.

Repräsentation. Wo immer sie aufgestellt gewesen sein mögen, ihre Funktion war es, den König und sein Handeln gegenüber Menschen, Göttern und – diesem Aspekt kam in der Spätzeit besondere Bedeutung zu – der Nachwelt zu dokumentieren und zu repräsentieren. Insofern ist es nicht allzu abwegig, diese im Folgenden wenigstens kurz zu beleuchten.

Gilt für die Hymnen des Mittleren und Neuen Reichs die Feststellung, dass sie in ihrer Phraseologie und Motivik von königlichen Texten und deren Ikonik und Semantik beeinflusst waren und diese Elemente verselbständigt und weiterentwickelt wurden, so entsteht für die Spätzeit der umgekehrte Eindruck. Neben bewussten, im Geist der Zeit stehenden Anlehnungen an ältere Texte derselben Art lassen sich auch Implikationen mit dem zeitgenössischen und älteren hymnischen Diskurs nachweisen. Einige Passagen aus dem langen Text der ‚*Pianchi*-Stele', der den Unterwerfungs- und Einigungsfeldzug des napatanischen Herrschers Richtung Norden dokumentiert[765], nähren diese Hypothese.

96	(13)... *ntš=ṯn m- mw n-ḫꜣw.t=f*	... Besprengt euch mit dem Wasser von seinen Altären,
	sn=ṯn tꜣ ḫft- ḥr=f	küsst die Erde vor seinem Angesicht
	ḏd(14)*=ṯn n=f*	und sprecht zu ihm:
	jm n=n wꜣ.t	„Gib uns den Weg,
	ꜥḥꜣ=n m- šw.t-ḫpš=k	damit wir unter dem Schatten Deines starken Arms kämpfen können!
	ḏꜣmw	Die Jungmannschaft,
	wḏ.n=k	die Du beauftragt hast,
	ḫpr hd=f	möge ihre siegreiche Unternehmung erleben,
	nhdh n=f ꜥšꜣ(.t)	indem die Menge (der feindlichen Truppen) vor ihr erbebt."
	...	...
	(79)... *ꜥḥꜥ.n h(ꜣ)b.n=sn n- ḥm=f r- ḏd*	Dann teilten sie Seiner Majestät folgendes mit:
	mk šw.t-nṯr ḥr- tp=k	„Siehe, der Schatten Gottes ist über Deinem Haupt;
	zꜣ-Nw.t ḏj=f n=k ꜥ.wj=f(j)	(denn) der Sohn-der-*Nut* (*d.i.* Seth) gibt Dir (die Kraft *o.ä.*) seiner Arme.
	kꜣj jb=k	Was Dein Herz ersinnt,
	ḫpr ḥr-ꜥ	geschieht umgehend –
	mj- pr m- rꜣ n-nṯr	so, wie es aus dem Munde Gottes hervorgeht.
	mk msj.tw=k n- ḥr-nṯr	Siehe, Du bist nach dem Angesicht Gottes geboren,
	mꜣꜣ=n m- rꜣ-ꜥ.wj=k(j)	und wir sehen durch das Werk Deiner Hände.
	mk nʾ.t=k ḫtmw=f (80)[...]	Siehe, Deine Stadt und seine Festung [...].
	jm	Lass die, die eintreten wollen,
	ꜥq ꜥq(.w)	eintreten können[766],
	jm	und die, die herausgehen wollen,
	prj pr.w	lass herausgehen können –
	jr(r) ḥm=f	seine Majestät tut (es),
	mrr=f ...	wenn er will." ...

765 Vgl. zuletzt die Analyse zu diesem Text bei TÖRÖK (2002:371-395).

766 Die defektive Schreibung [illegible] bzw. [illegible] lässt keine eindeutige Entscheidung zu, ob es um den Imperativ *jm* oder um das Negationsverb *m-* handelt. Da aber die Gesandten eine Petition

Stele Kairo JE 48862+JE 47086-47089 (‚Pianchi-*Stele')*

Der Appell an die Soldaten des Königs, sich im Gebet an den Gott *Amun* zu wenden und ihn um einen siegreichen Verlauf der kriegerischen Unternehmung zu bitten, ist in formaler Hinsicht der Ermahnung aus der ‚Lehre des *Amenemopet*' nicht unähnlich. Die geschilderten Rahmenhandlungen erinnern durchaus an liturgische Elemente eines Tempelrituals, wie sie auch in verschiedenen Hymnen thematisiert werden.[767] Die Tatsache an sich, dass an dieser Stelle ein Gebet in den Text integriert ist, sowie auch das Motiv der *Wegleitung* evozieren den Eindruck eines sehr unmittelbaren Gottesverhältnisses, wie es vom Neuen Reich an immer wieder in Hymnen und Gebeten dokumentiert wurde.[768]

Die Situation, in der die Belagerten einer Stadt sich mit einem Appell um Lockerung des Belagerungsrings an den König wenden, birgt ebenfalls Interessantes. Hier steht der Wille des Königs im Mittelpunkt, dem alles Handeln unterworfen ist. Ganz ähnliche Aussagen sind bereits aus dem Mittleren Reich über König *Senwosret* III. bekannt (GRIMAL 1981:86 Anm. 253). Gleichzeitig findet sich die Formulierung *jrr=f mrr=f* auch in den Sargtexten, wo sie auf den Schöpfergott bezogen ist.[769] Die Assoziation mit dem Schöpfungskontext scheint in der ‚*Pianchi*-Stele' bewusst herbeigeführt zu sein, indem der Stoffkomplex von *Gedanke* und *Wort* ausführlich formuliert wird. Der Bezug zum kosmogonischen Konzept des nur wenig jüngeren ‚Denkmals memphitischer Theologie' ist offensichtlich. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch die Formulierung *mꜣꜣ=n m- rꜣ-ꜥ.wj=k(j)*, die an die vielen universalistischen Sonnenhymnen erinnert, nach deren Aussage durch das Wirken des Sonnengottes das Sehen der irdischen Kreaturen ermöglicht wird. In der spätzeitlichen Stele wird der König offensichtlich mit dem Sonnen- und Schöpfergott geglichen, indem man auf zeitgenössiche und ältere Terminologie aus der Hymnenliteratur und von ihr beeinflusster Texte zurückgriff.

Der ‚*Pianchi*-Stele' vergleichbare Verwendungsfunktion und Verwendungsort lassen sich der ‚Adoptionsstele' zumessen, die im Namen Königs *Psamtek* I. aufgestellt wurde. In ihr werden die Adoption der Königstochter *Nitokris* als ‚Gottesgemahlin des *Amun*' und die damit verbundenen Vorgänge dokumentiert.

97	(5)*... nfr.wj nn jr(.w) n=k nṯr*	... Wie gut ist das, was Gott für Dich getan hat,
	ꜣḫ.wj[770] *jr(.w) n=k jt=k*	wie nützlich, was Dein Vater Dir bereitet hat!
	rḏj{t}.n=f -sw m- jb n-	Er hat es in das Herz dessen,
		der ihn liebt/ den er liebt[771], gegeben ...

betreffs der belagerten Ortschaften vor den König bringen, ist doch eher anzunehmen, dass sie den König drängen, einen Personenverkehr zuzulassen.

767 Vgl. bspw. pBerlin 3049 VII,8-9 (⇗ 31).

768 Vgl. die vielfältigen Formulierungen in diese Richtung in den biographischen Texten der Libyer- und Spätzeit.

769 Spruch [647] (CT VI, 268l).

770 Mit der Wurzel *ꜣḫ* gebildete Formulierungen sind bereits aus der Königsphraseologie des Mittleren Reichs bekannt (BLUMENTHAL 1970:72 f.129 f. und GRIMAL 1981:167 f.515 f.).

mrj.n=f ...

Stele Kairo JE 36327 (‚Adoptionsstele')

Ein direkter Bezug zum hymnischen Diskurs lässt sich aus dieser Textstelle nicht ablesen, doch erinnern die Formulierungen stark an Explikationen des intimen Gott-Mensch-Verhältnisses. Auch wenn die ‚Adoptionsstele' beileibe kein Zeugnis der individuellen Religiosität, sondern ein offizielles Dokument darstellt, stehen die Gunsterweise Gottes dem König gegenüber denjenigen, die den privaten Beter erreichen, sehr nahe. Die Passage steht unter dem Einfluss der in den libyer- und spätzeitlichen biographischen Texten rezipierten Phraseologie, die mit dem Stoff der *Gottesloyalität* verbunden ist.

Die sogenannte ‚Elephantine-Stele' aus dem Beginn der Regierungszeit des Königs *Ahmose* (*Amasis*) beschreibt die innenpolitischen und außenpolitischen Vorgänge, die mit dem unregelmäßigen Regierungswechsel einhergingen, und stellt ein wichtiges historisches Zeugnis dieser Zeit dar.

98	(2)... *ꜥnḫ ḥr nb m- mꜣꜣ=f mj- Rꜥw wbn m- ꜣḫ.t ...*	... Jedes Gesicht kann leben, wenn es ihn wie *Re*, der am Horizont erscheint, erblickt ...

Stele Kairo o. Nr. (‚Elephantine-Stele')

Vor der eigentlichen Schilderung der Ereignisse findet sich eine Eulogie auf den König, die den zitierten Passus enthält. Der Vergleich des Königs mit dem Sonnengott geht soweit, dass Formulierungen aus der Sonnenhymnik wörtlich übernommen sind, um die sonnengleiche Wirkung des Herrschers auf seine Untertanen zu beschreiben.[772] Die individuelle Objektbezogenheit der ‚neuen' Sonnentheologie des Neuen Reichs bot auch in der Spätzeit noch eine geeignete Motivik, um die Einbindung des königlichen Wesens und Handelns in den kosmischen Diskurs zu explizieren.

Am Beispiel der offiziellen, „profanen" Königsinschriften lässt sich ablesen, wie prägend der hymnische Diskurs und die in ihm explizierten Thematiken *Schöpfung* und *Gottesverhältnis* in jener Zeit gewesen sind, dass die Theologie so stark und die Textredaktoren so flexibel waren, auf die geistigen Erfordernisse der Zeit zu reagieren.

6.4 ZUSAMMENFASSUNG

Die zahlreichen kulturellen Veränderungen, die den Übergang von der Libyerzeit zur Spätzeit markieren und die auch die Spätzeit selbst prägten, beeinflussten die

771 Vgl. dazu oben S. 172; eine ähnliche Formulierung auch in der wenig älteren Stele des *Taharqo* (Kawa V,22): *Jmnw nṯr mnḫ mr mr -s⟨w⟩ rḫ ntj-ḥr- mw=f* „Amun, *der vortreffliche Gott, der denjenigen liebt, der ihn liebt, und den kennt, der auf seinem Wasser ist*".

772 Vgl. die Formulierungen auf dem Sarg Brüssel E. 5288(6) (⬀ 13), Stele Brüssel E. 6823,8 (⬀ 27), Kairo CG 42208 c,3 (⬀ 58), TT 36(267),4 (⬂ 86). Die ‚Dahschûr-Stelen' *Psamteks* I. weisen, soweit sie erhalten sind, ebenfalls eine solarisierende Terminologie auf; vgl. Stele V,4: *jsṯ ḥm=f ḥr- wbn m- ꜣḫ.t rꜥw nb ...* „*Wenn dann Seine Majestät täglich am Horizont erscheint ...*".

Quellensituation maßgeblich. Die Zeugnisse für eine aktive und produktive Hymnenrezeption während dieser Zeitspanne haben sich gegenüber der späteren Libyerzeit vermehrt und entstammen deutlich differentierten Funktionszusammenhängen.

Die Monumentalisierung des Bestattungswesen führte zu einer Wiederaufnahme der Gräberhymnen, wobei eine Schwerpunktsetzung auf Texte aus dem Corpus des Totenbuchs erkennbar ist. Neben etlichen, seit Jahrhunderten kopierten Versionen von Sonnenhymnen lassen sich solche identifizieren, deren Entstehungsdatum deutlich jünger, vielleicht sogar spätzeitlich, sein muss. Daneben scheint sich die bereits in der Libyerzeit erkennbare Tendenz, ursprünglich hymnische Stil- und Inhaltselemente in anderen Textsorten des Funerärbereichs zu adaptieren, während der Spätzeit verstärkt zu haben. Anders, als vielleicht zu erwarten wäre, beschränken sich diese Adaptionen keineswegs auf formelhaft gewordene Phraseologien, sondern beleben die hymnischen Elemente vielmehr die verschiedenen erstarrten Totenformeln durch innovative Metaphorik und Formulierungen.

Auch im Sakralbereich setzte während der Spätzeit eine Vorstufe der Monumentalisierung ein, die in den bild- und textüberzogenen Tempelwänden der Ptolemäer- und Römerzeit endete. Dahingehend jedenfalls werden hier die Texte des ‚*Taharqo*-Gebäudes' und des ‚Denkmals memphitischer Theologie' (BM 498) interpretiert. Trotz seines textsortenbedingten Sonderstatus lässt sich Letzteres durchaus in die religionshistorische und theologische Situation seiner Zeit, wie sie aus den übrigen Quellen bekannt ist, einordnen; zahlreiche der singulär erscheinenden inhaltlichen Aussagen lassen sich problemlos an diverse hymnische Passagen aus älterer und jüngerer Zeit anschließen.

Die Schwierigkeiten, die Texte aus dem repräsentativen Funktionsbereich dem Tempel oder dem Grab als Verwendungs- und Aufstellungsort zuzuordnen, bestehen für die Spätzeit nach wie vor. Gegenüber der späteren Libyerzeit aber sind sie etwas abgeschwächt, da nicht-königliche Personen in stärkerem Maß monumentale Grabanlagen errichten ließen, aus deren archäologischem Zusammenhang nachweislich diverse Textzeugnisse stammen. Zudem lässt die Existenz dieser Grabanlagen darauf schließen, dass der Funerärkult zumindest teilweise wieder aus den Tempeln ausgelagert wurde.

Aus der Spätzeit ist mit dem Papyrus BM 10474 und speziell der ‚Lehre des *Amenemopet*' das einzige Beispiel für eine Textquelle erhalten, die dem enzyklopädischen Funktionsbereich zugewiesen werden kann. Eine kultische Funktion ist weder für den Einzeltext noch für die Textsammlung als Ganzes erkennbar, eine repräsentative ebenfalls schwer vorstellbar. Noch schwerer zu entscheiden ist die Zuordnung zum Funktionsort. Für den hier gewählten Sakralbereich spricht kaum mehr als die Einschätzung, dass die Vorlagen für die Textsammlung zum Zeitpunkt der Abschrift ausschließlich im Umfeld des Tempels verfügbar gewesen seien und dass dort ein Interesse an dieser Sammlung bestanden habe. Doch ist ebenso gut bekannt, dass bereits im Mittleren Reich sakrale Texte in Kopie Eingang in private Bestattungsbeigaben, und es seitdem immer wieder Personen gab, die Sakraltexte in den Funerärbereich übernehmen konnten.

Auffällig ist schließlich noch, dass aus der Spätzeit eine vergleichbar große Zahl von königlichen Texten erhalten ist, die eindeutig Bezug nehmen auf schöpfungstheologische Inhalte und sich hymnischer Stilformen bedienen. Es mag für diese Tatsache der Zufall der Erhaltung verantwortlich sein. Es könnte aber auch sein, dass nach einer Phase der politischen Dezentralität das wiedererstarkte Königtum vermehrt monumentale Inschriften veröffentlichen ließ und sich dabei an Formen und Inhalten des Mittleren und Neuen Reichs orientierte.

7. Die Perserzeit

Während es den Assyrern um die Mitte des siebenten Jahrhunderts nicht gelungen war, Ägypten dauerhaft in ihr Weltreich zu integrieren, sondern ihre Anwesenheit am Nil eher den Charakter eines groß angelegten Plünderungszugs gehabt haben muss, war den Persern mehr Erfolg beschieden. Das Paktieren des Königs *Ahmose* (*Amasis*) mit verschiedenen griechischen Machthabern gegen die aufkommende Weltmacht widerstrebte den machtpolitischen Interessen des persischen Großkönigs, sodass *Kambyses* (530-522 v. Chr.) die innere wie äußere Schwäche Ägyptens nach dem Tod des *Ahmose* nutzte und die Regierungszeit *Psamtek*s III. (526-525 v. Chr.) und damit die politische Selbständigkeit des Pharaonenreichs in einem einzigen Feldzug vorerst beendete. Damit stand Ägypten nun erstmals unter dem direkten Einfluss einer wirklichen Fremdherrschaft. Als Satrapie wurde es Bestandteil des riesigen Großreichs, dessen Repräsentanten, die Großkönige, wohl kaum jemals persönlich in Ägypten waren. Die Landesverwaltung wurde nach dem persischen System strukturiert und unter die Leitung persischstämmiger Beamter gestellt.[773]

Unzweifelhaft muss diese neue Situation im Land Prozesse des Umdenkens und der Veränderungen in verschiedenen Lebensbereichen nach sich gezogen haben.[774] Doch sind diese häufig nur indirekt greifbar. Denn die lokalen Verwaltungsstrukturen scheinen weitgehend unbeeinflusst geblieben zu sein, auch griff die persische Oberhohheit – entgegen den Aussagen ägyptischer und vor allem griechischer Polemik[775] – nicht wesentlich in die Angelegenheiten der Tempel ein; dies ist ein maßgeblicher Grund für die grundsätzlich kontinuierliche Entwicklung ägyptischer Kultur durch diese Zeit der persischen Herrschaft hindurch.[776] Seitens der Perser gestand man Ägypten seine kulturelle Eigenständigkeit zu, ja förderte diese sogar noch, indem im Namen der persischen Großkönige vereinzelte Tempelbauten erweitert und dekoriert wurden (ARNOLD 1999:92). Dabei war es möglich, die persischen Herrscher zumindest nominell in die ägyptische Ideologie von Königtum und dessen kosmischen Implikationen einzubinden; sie erhielten ägyptische Titulaturen und wurden in den Tempeln und auf weiteren Denkmälern in Habitus und Iko-

773 Vgl. den ereignis- und kulturhistorischen Überblick von RAY (1990), auch KIENITZ (1953:55-66), BIANCHI (1982) und HÖGEMANN (1992:203-208).

774 Vgl. zu verschiedenen Aspekten JOHNSON (1994), BRIANT (1988, 1999:99-113), STERNBERG-EL HOTABI (2000, 2002), PORTEN & GEE (2001), KNIGGE (2004:41-50).

775 Dazu ausführlich und teilweise kontrovers HOFFMANN (1981), BURKARD (1994, 1995), DEVAUCHELLE (1995) und JANSEN-WINKELN (2002b), auch BRIANT (2002:55-57).

776 So bspw. auch BOSSE (1936:92 f.) für den Bereich der Statuenproduktion. Die Hervorhebung der scheinbar oder tatsächlich nachteiligen Entwicklungen in einigen Bereichen durch STERNBERG-EL HOTABI (2000, 2002) ist weitenteils berechtigt, widerspricht aber dem Gesamteindruck kultureller Kontinuität während der Perserzeit eher nicht. – Zum Reflex der persischen Oberherrschaft in den hieroglyphischen Quellen vgl. noch immer grundsätzlich die Arbeit von G. POSENER (1936).

nographie der Pharaonen abgebildet (MYSLIWIEC 1988:67-75, BRIANT 2002:473-479).

7.1 TEMPELKONTEXT

Die Rolle der Tempel als Horte der kulturellen Identität und als Archive des gespeicherten Wissens und der Kommunikation mit dem Göttlichen muss noch zusätzlich an Bedeutung gegenüber der vorangegangenen Epoche gewonnen haben. Wenngleich sich die Großkönige nominell mit der Funktion des ägyptischen Königtums identifizieren ließen, wird doch die Unsicherheit über den Fortbestand der Götterkulte und damit der kosmischen Ordnung angesichts der veränderten politischen Lage erheblich gewesen sein. Anders ist es vorderhand nicht zu erklären, dass gerade in jener Zeit die Tempelwände noch einmal zunehmend mit kultisch-sakralen, ursprünglich für Rituale bestimmten Texten beschriftet wurden. Man monumentalisierte die Textinventare und Wissensvorräte der Tempel, nicht so sehr, um sie zu veröffentlichen, sondern um ihre Performativität, ihre fortgesetzte Wirksamkeit auch in Zeiten zu garantieren, in denen der Fortbestand der Tempelkulte nicht gesichert war (DERCHAIN-URTEL 1990:113 f., ASSMANN 1992b:9-15, 2002a:177-185).

Leider lässt sich dieses Phänomen nur ungenügend dokumentieren. In der Ausgestaltung des ‚*Taharqo*-Gebäudes' in Karnak sowie im Text der Stele BM 498 mag diese Tendenz bereits angedeutet sein, doch bis auf die Tempelbauten der Ptolemäerzeit ist es vor allem der *Amun*-Tempel in der Oase El-Charga (Hibis), der das monumentalisierte Textinventar der Tempel dokumentiert.[777] Der dortige Befund sollte keinesfalls als ein Spezifikum eines Oasentempels gewertet werden.[778] Er ist lediglich auf den außerordentlich guten Erhaltungszustand des Tempelbaus zurückzuführen, der wiederum aus der isolierten geographischen Lage ableitbar ist. Weitere Tempel im Niltal selbst dürften im sechsten und fünften Jahrhundert ein ähnliches Bild abgegeben haben; indirekt wird diese Annahme durch die Ausgestaltung der ptolemäer- und römerzeitlichen Tempel bestätigt. Dort tritt dem Betrachter der Listeninhalt in deutlich elaborierter Form entgegen, Götterkonstellationen und mythische Konstruktionen wurden in traktatartigen Texten zu Dutzenden und Hunderten ausformuliert.

Gewissermaßen als Bindeglieder zwischen dem El Charga-Tempel und den ptolemäerzeitlichen Anlagen können verschiedene Befunde angeführt werden, welche die perserzeitlichen Götterlisten und Textsammlungen in monumentalisierter Form ihrer Singularität entheben. Dazu gehört eine der Kapellen von Ain Muftilla in der Oase El-Bahrija, die im Namen des Königs *Ahmose* (*Amasis*) dekoriert ist und den Herrscher vor Reihen von verschiedensten Gottheiten opfernd darstellt.[779] Ferner

777 Dazu auch STERNBERG-EL HOTABI (1994).

778 Gegen die Andeutungen bei KOCH (1993:471.476).

779 Vgl. FAKHRY (1942:152-159 m. Tafeln), auch WILLEITNER (2003:98).

müssen die etwas jüngeren Darstellungen von Götterprozessionen an den fragmentiert erhaltenen Wänden des Tempels von Umm-Ubayda in der Oase Siwa[780] in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Auch die zeitgleichen, mit den Namen der Könige *Nachtnebef* (*Nektanebos* I., 380-363 v. Chr.) und *Nachthorachbet* (*Nektanebos* II. ‚360-343 v. Chr.) verbundenen Fragmente mythologischer Texte aus Saft el-Henna/ El-Arîsh und Bubastis[781] passen gut in die in El-Charga begonnene Entwicklung.[782] Ferner ist in diesem Zusammenhang möglicherweise die Entdeckung eines Tempels aus der Zeit des Königs *Nektanebos* I. in der kleinen Oase El-Bahrein östlich von Siwa aufzuführen. Dort sind an den Wänden ebenfalls Götterlisten angebracht, die denjenigen von El-Charga zu gleichen scheinen.[783]

Gleichzeitig existierten Handschriften wie ‚Papyrus Jumilhac‘ und ‚Papyrus Tanis‘, die Sammlungen ritueller Vorschriften und verschiedene onomastische und Zeichenlisten enthalten. Sie beweisen, dass den monumentalen Tempeltexten noch in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, selbst noch in hellenistischer Zeit, listenartig organisiertes Material zugrundelag, welches intensiv gepflegt wurde und in Stein umgesetzt werden konnte.

a. Kult

Etwaige Kultobjekte kleineren Formats, Kultstatuen oder liturgische Schriften, die sich eindeutig in die persische Epoche und in diesem Rahmen einem spezifischen Heiligtum zuordnen ließen, sind nicht zahlreich erhalten; solche, die liturgische oder gar hymnische Texte trügen, wohl überhaupt nicht. Daher ist es tatsächlich schwierig zu beurteilen, inwieweit die Hymnentexte an den Wänden des Tempels in El-Charga in einer kultischen Realität eine Rolle spielten. Natürlich weiß man von Priesterschaften an den verschiedensten Heiligtümern im ganzen Land, doch kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass es sich bei ihnen weniger um Kultpersonal im engen Sinne handelte als vielmehr um Bewahrer des kulturellen Erbes ihrer Heimat und Vertreter der Interessen und Angelegenheiten der einheimischen Bevölkerung gegenüber den fremden Herren. Die hier als „*bewahrend*“ umschriebene Tätigkeit der Tempelangehörigen war höchst komplex und vielseitig;[784]

780 Vgl. FAKHRY (1944:110-120), auch KUHLMANN (1988:39 f.) und WILLEITNER (2003:129-131), jew. m. Tafeln.

781 Dazu zuletzt RONDOT (1989) und SCHNEIDER (1998).

782 Vor diesem Hintergrund ist eine repräsentative, „*politische Lektüre*“ dieser Texte, wie SCHNEIDER (1998:236-240) sie vorgeschlagen hat, wohl höchstens von nachgeordneter Bedeutung gewesen.

783 Leider war es mir bislang nicht möglich, nähere Informationen über den von P. GALLO (Turin) geleiteten Survey zu erhalten. Als Quellen kann ich daher nur die kurze Notiz in der Zeitschrift *Antike Welt* 34 (2003)/5, 542 sowie die Internetseiten www.egittologia.net/content/scheda_art.aspx?id_art=289 und noticias.terra.com.br/ciencia/interna/0,,OI88311-EI1728,00.html angeben. Es muss sich bei dem Fundkomplex um eine der „*zahlreichen weiteren, verschütteten Anlagen*“ handeln, die KUHLMANN (1988:89) erwähnt hat.

784 Dies geht insbesondere aus den autobiographischen Inschriften des Beamten und Priesters *Udjahorresnet* hervor (vgl. oben S. 33 Anm. 82).

die Texte, mit denen sie umgingen, wurden nicht einfach archiviert, sondern – wie auch die nachfolgend besprochenen Beispiele zeigen – theologisch wie sprachlich redigiert und in neue inhaltliche und funktionale Kontexte eingebunden. Sie waren somit prinzipiell für die Erfordernisse des Kultbetriebs nutzbar.

Die größte Anzahl Hymnen befindet an den Wänden der Säulenquerhalle (M) des *Amun*-Tempels in der Oase El-Charga, einem Bereich also, den man kaum als öffentlich bezeichnen kann. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, dass die Hymnen und die übrigen Texte von einem etwaigen Publikum „gelesen" werden sollten. Die Zugehörigkeit zum inneren und innersten Bereich lässt vielmehr die eingangs geäußerten Annahmen hinsichtlich einer rituellen Funktion der aufgezeichneten Texte plausibel erscheinen. Ganz ähnlich wie im Fall der Berliner Kultpapyri wurden auch in El-Charga verschiedene Teiltexte jeweils zu einem Gesamttext vereint – ob in dieser Form bereits auf Vorlagen oder speziell für den Tempel arrangiert und kompiliert, ist vorerst nicht zu entscheiden.

Der hier als *Hymnus 1* gezählte Text besteht aus zwei Einzeltexten, die jeweils auch anderweitig bezeugt sind. *Text 1*, ein ‚Morgenlied', tritt ebenfalls in der Kombination mit *Text 2* bereits im ‚*Taharqo*-Gebäude' in Karnak auf (⇗ 72). *Text 2* ist aus ptolemäischen Kopien im Mammisi des Tempels von Philae (JUNKER & WINTER 1965:426 f.) und im *Opet*-Tempel in Karnak[785] bekannt; zudem ist jüngst eine fragmentarische Version des Textes im Tempel von Musawwarat es-Sufra identifiziert worden (QUACK 2002), die insofern von Interesse ist, als sie die späte Rezeption hymnischer Texte auch außerhalb des unmittelbaren Einflussbereichs der ägyptischen Kultur belegt. Schließlich ist noch eine in demotischer Schrift abgefasste Kopie in neomittelägyptischer Sprache aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert auf einem großen Ostrakon erhalten (Ostrakon London BM 50601; SMITH 1977, 1999).[786]

Die beiden Einzeltexte sind als Gesamtkomposition an der nördlichen Rückwand der Querhalle angebracht. *Text 2* ist formal nicht als Hymnus gekennzeichnet,

785 Unpubliziert; vgl. GOYON (1979:73 Anm. 1).

786 Der Text auf dem Londoner Ostrakon ist das wohl eindrücklichste Beispiel für den *diaphasischen Charakter* der ägyptischen Sprache und Schrift: Die monumentalen hieroglyphischen Inschriften gerade der Spätzeit konnten noch der *Performanz* dienen, zur *Perlokution* aber mussten sie „übersetzt" oder zumindest annotiert werden. Anders konnte die Performanz nicht gewährleistet werden. Gleiches gilt für die demotisch geschriebenen Hymnen des Papyrus Wien D 6951 und der Holztafel Louvre E 10382 aus frühptolemäischer Zeit (HOFFMANN 2002, WIDMER 2004), ebenfalls in einem demotisch „transponierten", klassischen Mittelägyptisch (‚*égyptien de tradition*') verfasst. Bereits am saïtenzeitlichen Ritualpapyrus London BM 10252 in mittelägyptischer Sprache mit neuägyptischer „Interlinearübersetzung" deutlich (SCHOTT 1954) wird der diaphasische Charakter der Texte deutlich; die Interpretation dieser Handschrift allein als „*Form von Auslegungskultur*" bei MORENZ (1960:236 f.) und ASSMANN (1997c:126) erscheint mir fraglich. Entsprechend sind auch die altkoptischen Glossen in hieratischen und die griechischen in demotischen Handschriften zu bewerten (ASSMANN 1995b:24-27 und LOPRIENO 2006; vgl. unten Anm. 804). Pragmatischere, mit den Fähigkeiten der Schreiber verbundene Gründe hat WIDMER (2004:682) angenommen.

weder durch eine einleitende Formel oder Überschrift noch durch einen besonders eulogisch geprägten Sprachstil. Doch neben der Gesamtüberschrift[787] ist es das inhaltliche Gepräge des Textes, welches ihn deutlich in die Nähe anderer großer theologischer Hymnen rückt.

99	*(14)ṯwt Jmnw ṯwt Jtmw*	Du bist *Amun*, Du bist *Atum*,
	ṯwt (15)Ḫprj ṯwt Rꜥw	Du bist *Chepri*, Du bist *Re*.
	wꜥ.t(j)	Einziger
	jrj.n=f -sw m- (16)ḥḥ.w	der sich zu Millionen gemacht hat.
	Tꜣ-ṯnn ḫpr m- ḥꜣ.t	*Tatenen*, der am Anfang entstanden ist.
	ṯwt nb ḏ.t=f (17)m- ꜥ.wj=f(j) ḏs=f m- ḫprw nb n- ꜣb(18)=f	Du bist es, der seinen Leib mit seinen eigenen beiden Armen als jegliche Gestalt nach seinem Wunsch formte.
	...	...
	(24)... wr mꜥr.t=f	... Seine Vortrefflichkeit[788] ist groß,
	n.t-ꜥ=f	und die Arbeit,
	pꜣ.n=f	die er bereits getan hat,
	(25)mn wꜣḥ	ist bleibend und beständig.
	nn-skj=f m- ḥḥ.w n-ḥḥ.w n- ḏ.t (26)ḥr- ḏꜣ(.t)-ḥr(.t) pḫr-dwꜣ.t m-ḫr.t- rꜥw	In Abermillionen (von Jahren), in Ewigkeit wird er nicht vergehen, indem er täglich den Himmel durchkreuzt und die Unterwelt durchzieht.
	mr (27)sḫn(.t) ⟨m-⟩ Wsjr[789] *m- ḥqꜣ-Jgr.t*	Der es liebt, sich als *Osiris*, als Herrscher des Totenreichs, niederzulassen
	ḥr- smꜣw(.t) ḏ.t(28)=f m- wḥm ḫnt- ꜥḥ.t=f	und in seinem Palast seinen Leib wieder zu erneuern;
	snḏm jb mw.t-nṯr (29)n- zꜣ=f Ḥrw	der das Herz der ‚Gottesmutter' mit seinem Sohn *Horus* erfreut.
	...	...
	(31)... ṯwt Jmnw (32)ṯwt Jtmw[790]	... Du bist *Amun*, Du bist *Atum*,
	ṯwt Wsjr m- ḥꜣ.t- jꜣb(t.t)=f m- gsgs n{t}-Ḏḥwtj	Du bist *Osiris* vor seinem linken Auge in der Einteilung des *Thot*.
	ṯwt jtn=f m- grḥ	Du bist während der Nacht seine Scheibe,
	mꜣw(.w) msw.t=f	(Du,) dessen Geburten glänzen.
	ḏꜣj(33).ḫr=f Nw.t rꜥw nb m-ꜥb- ꜣḫ.tjw	So durchkreuzt er[791] täglich zwischen den beiden Horizonten[792] die *Nut* (d.i. *Himmel*),

787 Vgl. unten S. 263 Anm. 804.

788 Es wird sich bei *mꜥr.t=f* wohl kaum um das Göttergewand (*Wb.* II, 49,2) handeln, sondern um ein allerdings sonst nicht belegtes von der Wurzel *mꜥr* abgeleitetes Substantiv.

789 Ohne Ergänzung hieße die Passage übersetzt „*Der es liebt, dass sich* Osiris *niederlässt* ...", was aber in diesem Kontext wenig Sinn ergibt; J. ASSMANNs Ergänzung „*(auf) Osiris*" (1999a:300,81) ist auch nicht erhellend. Für die Identifizierung mit *Osiris* spricht auch Z. 32 *ṯwt Wsjr* ... .

790 Für die Götternamen werden kryptographische bzw. halbkryptographische Schreibungen gebraucht: für *Jmnw*, für *Jtmw* (YOYOTTE 1955:86 f.).

791 Die Bedeutung des Morphems *ḫr* an dieser Stelle ist nicht klar. Der vorangehende Text legt eine Konsekution nicht nahe, noch unwahrscheinlicher ist die Verwendung als narrative Verbalform.

792 So hat auch SMITH (1977:121) diese Version übersetzt. Wenngleich die Pluralstriche ( ) geschrieben sind, ist äußerst zweifelhaft, dass *Amun* „*inmitten der Horizontischen*" (J. ASSMANN 1999a:301,95), also gemeinsam mit den anderen Göttern (CRUZ-URIBE 1988:122 „*with the sun-dwellers*"), den Himmel quert. Der gesamte Hymnus ist voll von der Transzendenz und Alleinigkeit Gottes, sodass andere Götter neben ihm, zumal beim Sonnenlauf, schwer vorstellbar sind.

r- sḫpr tr.wj r- jw.t=f[793] *ḫft-Rꜥw*	um die beiden Tageszeiten nach seinem Gang gemäß *Re*[794] entstehen zu lassen.
…	…
(35)*… Jmnw bꜣ jmj-jꜣb(t.t)=f*	… *Amun*, (Du) *Ba* in seinem linken Auge,
jꜥḥ m- (36)*grḥ ḥqꜣ-ꜥnḫ.w*	der Mond in der Nacht, der Herrscher der Lebendigen (*Sterne*),
r- wp.t tr.wj ꜣbd.w rnp.t	um die beiden Tageszeiten, die Monate und Jahre einzuteilen;
jyj=f ꜥnḫ ḏ.t ḥr- wbn ḥtp	er kommt – ewig lebend – beim Auf- und Untergehen.
…	…
(38)*… jw=f ꜥq=f m- ḫt nb*	… Er tritt in alle Bäume ein,
ḫpr=sn	sodass sie entstehen
ꜥnḫ sgrg{r}.w[795]	und ihre Zweige lebendig werden können;
wḏꜥ pḥ.tj=f r- mꜣjw nb	seine Kraft unterscheidet (ihn) von jedem Raubtier;[796]
sḫm	Mächtiger,
jw=f sqnd(39)*=f p.t sḫnn=f wꜣḏ-wr*	wenn er den Himmel in Aufruhr versetzt und das Meer aufwühlt –
ḥtp=sn m- ḥtp=f	sie sind friedlich, sobald er friedlich ist.
pꜣ-jr-bꜣ nb	Der Schöpfer jeden *Bas*;
jw=f smḥw=f ḥꜥpj-nṯr	denn er lässt den Gottes-Nil
r- ḏd jb=f	nach Herzenswunsch fließen,
ꜥꜣ ḏdꜣ=f sḫ.t	nach seinem Belieben
(40)*r- mrj=f*	ist das Feld reich an seiner Fertilität,
nn-kj ḥr=f […]	denn niemand ist über ihm;
sḏm.tw ḫrw=f	man hört seine Stimme,
nn-mꜣꜣ.tw=f	obgleich man ihn nicht sehen kann,
ḥr- srq ḫtj.t nb(.t)	wenn er jede Kehle atmen lässt;
smn jb n-bkꜣ⟨.t⟩ ḥr- msw⟨.t⟩	der die Kraft der Schwangeren bei der Geburt stärkt
sꜥnḫ ṯꜣ	und das Kind,
prj=f (41)*jm=s …*	das gerade aus ihr hervorgekommen ist, mit Leben erfüllt …

El-Charga, Hymnus I, Text 2

Die Mannschaft der Sonnenbarke wird kaum als *ꜣḫ.tjw* bezeichnet worden sein und passt darüber hinaus ebenfalls nicht zum konstellationsfreien Gepräge des Textes. Möglicherweise aber könnten die *ꜣḫ.tjw* die Verstorbenen sein (*LGG* I, 56a).

793 Der Text des ‚*Taharqo*-Gebäudes' in Karnak liest an dieser Stelle vielleicht *m- jw.t=* (GOYON 1979:Tf. 28,19), was besser passen würde.

794 Auch hier ist die Übersetzung von CRUZ-URIBE (1988:122), die stark an GOYON (1979:74 f.) angelehnt ist, nicht zutreffend – von „*time*" ist auch sinngemäß in diesem Kontext keine Rede. *Ḫft- Rꜥw* muss den Sinn von „*wie* Re" haben (*Wb.* III, 274,10).

795 Vgl. zur Emendierung GOYON (1979:75 Anm. 44).

796 Die Existenz eines eigenständiges Lemmas [Hieroglyphen] *wḏꜥ* mit der intransitiven Bedeutung „*offenbar sein*" (*Wb.* I, 406,15; bereits dort mit Fragezeichen), das teilweise in die Übersetzungen des Textes eingeflossen ist (GOYON 1979:75 „*His physical strength is more apparent* ..."; BARUCQ & DAUMAS 1980:317: „*Sa force est plus visible que* ..."; CRUZ-URIBE 1988:123 „*His strength is more visible* ..."), muss stark bezweifelt werden. Es spricht nichts dagegen, in der Schreibung das bekannte *wḏꜥ* zu lesen, dessen übertragene intellektuelle Bedeutung „*unterscheiden, erkennen*" (*Wb.* I, 406,8) sinnfällig mit dem Auge determiniert wäre. J. ASSMANNs Übersetzung „*Seine Kraft ist wilder* ..." (1999a:301,117) scheint geraten zu sein; sie ist m.W. nicht belegbar.

Der Hymnus beschreibt *Amun-Re* nach der Art aller großen theologischen Hymnentexte als universalen Weltgott, der zugleich Ur-, Schöpfer- und Sonnengottheit ist und dessen Wirkungsbereich sich über alle Lebens- und Weltbereiche erstreckt. Dabei wird er mit verschiedenen anderen Gottheiten gleichgesetzt und zu Götterkonstellationen in Beziehung gestellt, ohne selbst in eine Konstellation einzutreten. Das konsequent angewandte Prinzip der Gleichsetzung und die Einbeziehung anderer theologischer Systeme sprechen eher für eine spätere Phase der religiösen Entwicklung Ägyptens und wären in dieser Konsequenz im Neuen Reich, vielleicht sogar in der Libyerzeit, nicht zu erwarten gewesen.

Der Text scheint einem klar strukturierten inhaltlichen Schema zu folgen[797], was für seine ganzheitliche Komposition spricht; diese Feststellung lässt sich für die großen Hymnen der Libyerzeit nicht immer treffen. In durchaus üblichen Phrasen wird *Amun-Re* zunächst als Urgott präsentiert, der erst sich selbst, dann die Götterwelt und den Kosmos erschaffen hat. Die einzelnen Schöpfungsverfahren werden nicht expliziert, einzig eine Assonanz an den göttlichen Schöpfungsplan findet sich in der abschließenden Feststellung, alles sei *n- ȝb=f* geschehen. Die Sequenz *Urgott*-Aspekte – *kosmisch-solare* Aspekte ist bereits mehrfach konstatiert worden und findet sich hier bestätigt: Mit den Bemerkungen über die Perfektion und Dauerhaftigkeit des göttlichen Schöpfungswerks wird übergeleitet zum Thema des *Sonnenlaufs* und seiner unverbrüchlichen Zyklizität, ja in ihrer Beständigkeit sind Sonnenzyklus und Schöpfungswerk gleichsam eins. Zur kosmischen Wirksamkeit Gottes als Sonne und Mond ebenso wie als Lenker der Sterne gehören die Schaffung der Zeit und ihre Einteilung in erfahrbare und zählbare Einheiten. Diese anikonische, naturnahe Interpretation des Sonnenlaufs ist seit der späten 18. Dynastie markantes Merkmal universalistischer Sonnentheologie, das durch die Jahrhunderte nach dem Neuen Reich immer wieder rezipiert worden ist.[798] Erstaunlich ist, dass im Zuge der Schilderung der solaren Aspekte der Stoff der *Weltferne* Gottes gar nicht zur Sprache kommt. Mit einem einzigen Halbsatz, noch dazu in einem unerwarteten Kontext, wird darauf Bezug genommen: Ausgerechnet als Lebensgott wird er mit einem bekannten Topos der Weltenthobenheit in Verbindung gebracht – dem Gehörtwerden bei gleichzeitiger Unsichtbarkeit.[799]

Wichtig zu registrieren ist die Zugehörigkeit des Jenseits zum Einflussbereich des Sonnengottes. Es muss wieder einmal betont werden, dass die Aufnahme dieses Aspekts in die Weltgott-Theologie außerhalb des Funerärbereichs eine Leistung der frühen Libyerzeit gewesen ist. Die Art, wie *Amun-Re* hier zu *Osiris* in Beziehung gesetzt wird, der Umstand, dass die beiden Gottheiten in diesem Text nicht zu einer völligen Wesenseinheit verschmolzen sind und beide Namen erscheinen, spricht

797 Dem von J. ASSMANN (1999a:304) erstellten Textplan, nach dem die thematische Strophenverteilung einer zahlensymmetrischen Anordnung folgt, kann ich allerdings nicht zustimmen, da die Abgrenzungen teilweise unkorrekt vorgenommen sind.

798 Vgl. bspw. Stele London 826,5-6, pLeiden I 344 vso. III,10-11, pBerlin 3049 IX,8 (↗ 33).

799 Vgl. bspw. pBerlin 3049 VIII,4 (↗ 32).

gegen ein zu spätes Entstehungsdatum des Textes beziehungsweise der Passage, sondern rückt ihn zeitlich wohl noch vor die Berliner Hymnen. Sie reflektieren möglicherweise die Entwicklungsphase, die in zeitgenössischen Quellen nicht direkt nachvollziehbar ist, als die fortschreitende Solarisierung des *Osiris*, wie sie in den Funerärtexten, insbesondere in den Pariser Sonnenhymnen, dokumentiert ist, in die theologischen Tempeltexte übernommen wurde.[800] Die weitgehende Wesenseinheit, die in den funerären Sonnenhymnen der früheren Libyerzeit bereits manifestiert ist, wurde vielleicht nur zögerlich in die Theologie vom Weltgott übernommen. Man „experimentierte“ noch mit verschiedenen Formen der Identifizierung und Gleichsetzung, bevor dieser Prozess gegen Ende des zehnten/Beginn des neunten Jahrhunderts weitgehend abgeschlossen war und in den Berliner Hymnen dokumentiert werden konnte.

Der Hymnus enthält weitere universalistische Elemente, insbesondere dort, wo *Amun-Re*s Rolle als Lebensgott thematisiert ist. Nach den Schilderung von Kosmogonie und Kosmologie geht es um den Erhalt der Schöpfung und um die Wirksamkeit für die individuelle Kreatur. Stärker als in nahezu allen anderen Texten werden dabei pantheistische Züge offenbar: Der Gott ist tatsächlich in den Pflanzen (*ꜥq=f m- ḫt nb*), er wirkt also in der Schöpfung und aus ihr heraus. Damit steht diese Passage dem ‚Denkmal memphitischer Theologie‘ recht nahe, wo dieses Prinzip elaboriert ist. Daneben ist er der Bringer der Nilflut – dieses Motiv ist noch einmal mit dem Schöpfungsplan verbunden – sowie der Atemluft und betreut den Geburtsvorgang. Diese Thematisierung der gleichermaßen intimen wie sinnfälligen Verbindung des Lebensgottes mit dem Moment der Lebensentstehung ist – abgesehen von den Hymnen der Amarnazeit – ein Spezifikum später Schöpfungstexte[801] und ist vielleicht im Kontext der enzyklopädischen, detaillierten Deskriptionen naturwissenschaftlicher Sachverhalte zu sehen.

Die insbesondere von J. ASSMANN postulierte Datierung des Textes in die Ramessidenzeit[802] und die daraus resultierende Annahme, bei der El-Charga-Inschrift handele es sich um eine bloße Kopie, sind in ihrer Pauschalität sicherlich nicht zutreffend, zumal von den verschiedenen Textvarianten keine früher als das siebente Jahrhundert datiert. Etliche der diskutierten Inhaltselemente weisen sicherlich in das spätere Neue Reich, doch reichen diese Indizien allein für eine Frühdatierung des Textes nicht aus. Nahezu alle der auch von J. ASSMANN (1999a:302 f.) beobachteten formulierungsmäßigen Parallelen stellen den Text in die Nähe der Hymnen aus der Libyerzeit – ein Eindruck, der durch den Umgang mit der Unterweltsthematik noch gestützt wird. Auch auf sprachlicher Ebene lassen sich Hinwei-

800 Vgl. dazu oben S. 147 m. Anm. 434 u.ö.

801 Vgl. El-Charga II,16-17 (↘ 100), Esna, Nr. 250,14 (↘ 106).

802 Vgl. die Überschrift „*Große theologische Hymnen der Ramessidenzeit*“ (J. ASSMANN 1999a:282), unter der die drei großen Hymnen aus El-Charga übersetzt sind, sowie die zahlreichen Zitate daraus, die unterschiedslos mit weitaus älteren Quellen von demselben Autor zur Analyse der ‚ramessidischen Weltgott-Theologie‘ (ASSMANN 1983a:189-286) zusammengestellt worden sind.

se auf eine späte Überarbeitung oder gar Komposition des Textes anführen: Die deverbalisierte Bildung des Substantivs *mꜥr.t*, die ausweislich der Wörterbücher anderweitig nicht vorkommt; die Verwendung der Femininform *ꜥḥ.t*, die fast ausschließlich für die Spätzeit belegt ist (*Wb.* I, 214,22); die Verwendung des denominalisierten Verbums *mꜣwj*, die frühestens für die 22. Dynastie bezeugt ist; die Bedeutung „*Zweige*" für das Substantiv *sgrg* ist mit Sicherheit eine spätzeitliche Entwicklung. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Hymnus neben den obligatorischen Anklängen an Theologumena des Neuen Reichs deutliche und direkte Bezüge zur Libyerzeit aufweist und zusätzlich Vorstellungen integriert hat, die noch jünger sind. Es kann sich also sehr wohl um eine spätzeitliche Komposition unter Einarbeitung libyerzeitlicher Vorlagen oder aber um die Redigierung eines libyerzeitlichen Textes handeln.

Auf der gegenüberliegenden, südlichen Seite der Rückwand ist ein weiterer, hier als *Hymnus II* bezeichneter, großer, narrativ gehaltener Hymnus angebracht. Stilistisch gesehen macht er einen sehr homogenen Eindruck, formale Anhaltspunkte für eine Kompilation aus ursprünglich verschiedenen Einzeltexten lassen sich nicht erkennen. Doch anders als im Fall des vorher besprochenen Hymnus scheint der Inhalt dieses Textes weniger klar strukturiert zu sein, die Folge der verschiedenen Themen macht einen willkürlichen Eindruck – möglicherweise verbergen sich hinter den einzelnen thematischen Blöcken doch ehemals individuelle Texte. Die Tatsache, dass die beiden ersten Kolumnen nahezu wörtlich mit dem Beginn einer hymnischen Passage aus dem ‚Magischen Papyrus Harris' (III,10-IV,3; LANGE 1927b:35 f.) übereinstimmen[803], mag den zweiten Eindruck bestätigen. Sicherlich handelt es sich nicht um eine bloße Abschrift einer ramessidenzeitlichen Vorlage, wie bereits der Umgang mit der Einleitung zeigt. Der Hymnus des ‚Magischen Papyrus Harris' beginnt mit den Worten *dwꜣw Jmnw-Rꜥw-Ḥrw-ꜣḫ.tj ḫpr-ḏs=f grg tꜣ m- šꜣꜥ.n=f jrj.n nꜣ-Ḫmny.w n.w-pꜣw.t tpj* ... „*Anbetung des* Amun-Re-Harachti, *Der-von-selbst-entstanden-ist, der die Welt gegründet hat, als er anfing – (die Anbetung,) welche die Götterachtheit der Ersten Urzeit ausführt* ..." (III,10-11). Daraus ist im El-Charga-Hymnus eine kurze Überschrift geworden: *dwꜣ ꜥꜣ štꜣ.t(j) n- Jmnw-Rꜥw ḏd(.w) ḫr- Ḫmn(j).w* „*Großer, geheim gehaltener Hymnus an* Amun-Re, *gesprochen von der Götterachtheit*". Diese Überschrift ist mit derjenigen des *Hymnus I* durchaus vergleichbar;[804] beide entsprechen nicht den Einleitungen, die

803 Eine detaillierte, quellenkritisch orientierte Untersuchung zur Frage des Umfangs ramessidenzeitlicher Abschnitte in den Hymnen des ersten Jahrtausends ist in Vorbereitung.

804 Der kolophonartige Vorsatz zum *Hymnus I* lautet *[š]ꜥ(.t) štꜣ.t n- Jmnw ntj-ḥr- nꜣ.w-ꜥn.w n-nbs* „*Die geheim gehaltenen Schriften des Amun, welche auf Tafeln aus* Nebes-*Holz (stehen)*" (so mit SMITH 1977:118; die Übersetzung bei J. ASSMANN 1999a:297,1-2 „*Die großen, geheimen Hymnen an Amun* ..." ist vom Autor bereits 1994c:55 korrigiert worden; vgl. einen weiteren Ergänzungsvorschlag bei LORTON 1994:166 f.) und ist als Hinweis auf einen ursprünglich mobilen, nicht architekturgebundenen Schriftträger zu deuten. Ob freilich die Holztafeln im Kult Verwendung fanden oder auch sie bereits als Kopiervorlagen dienende Bibliotheksexemplare waren, bleibt fraglich. Für die erstere Deutung spricht wohl doch das Holztäfelchen Louvre E 10382 mit

man für liturgisch verwendete Texte erwarten würde, zumal die Wurzel *štꜣ* gebraucht worden ist. Diesen Aspekt muss man unbedingt berücksichtigen, wenn man die Verwendungsfunktion der in El-Charga aufgezeichneten Hymnen beurteilen will.

100	(1)*dwꜣ ꜥꜣ štꜣ.t(j) n- Jmnw-Rꜥw*	Großer, geheim gehaltener Hymnus an *Amun-Re*,
	ḏd(.w) ḥr- Ḫmn(j).w	gesprochen von der Götterachtheit:
	ḏd-mdw{j}[805]	Rezitation:
	jnḏ-ḥr=k nṯr wꜥ.t(j)	Sei gegrüßt, Einzigartiger Gott,
	jr -s(w) m- ḥḥ.w	der sich zu Millionen gemacht hat!
	...	...
	(4)... *ḥr.n=f -sw r- nṯr nb*	Er hat sich entfernt von jedem Gott,
	ḥr zp-2	sehr weit,
	[š]tꜣ.t(j)	(zu) unerfahrbar,
	r- pḥ(.t)=f	als dass man ihn erreichen könnte.
	ḥḏḏw.t=f hb=sn m- [tꜣ ...]	Doch seine Strahlen durchziehen die Welt [...].
	...	...
	(6)... *pꜣ(w).tj r- nṯr.w*	... Urgott gegenüber den Göttern
	smsw-pꜣ(w).tjw[806]	und Ältester der Urgötter,
	qd-qd.w rnn.t-rnn.t	Erbauer der Bauenden und Amme der Ammen,
	(7)*Ḫnmw jr Ḫnmw.w*	*Chnum*, der die *Chnume* geschaffen hat,
	zḥ mnḫ-wn(n.t)	wirkungsvolle ‚Ratshalle' (aller) Seienden,
	spd-ḥr nb-ntj.w	Scharfsichtiger und Herr dessen, was existiert;
	šꜣꜥ ḫpr nb	der alles Entstehen begonnen hat,
	kꜣ-mw.t=f [w]tṯ-jt=f	Stier seiner Mutter und Erzeuger seines Vaters,
	sk [... ḫp]r ḫpr[.w]	Vernichter [der Feinde *o.ä.*], der die Formen hat entstehen lassen,
	jrj.n=f rmṯ.(w) m- nṯr(j).tj=f(j)[807]	indem er die Menschen aus seinen Göttlichen Augen geschaffen
	(8)*q(ꜣ)ꜥ.n=f nṯr.w m- rꜣ[=f]*	und die Götter aus seinem Mund ausgespieen hat.
	...	...
	(12)... *jr*	... Der gemacht hat,
	ḫpr tꜣ	dass die Erde entstehen konnte,
	šꜣꜥ ḫpr	der das Entstehen begann,

der hymnenartigen Anrufung an eine Göttin (vgl. WIDMER 2004:684-686). Ähnlich dem Londoner Ostrakon mit der demotischen Hymnenabschrift (vgl. oben S. 258 m. Anm. 786) gibt es noch weitere spähieratische Ostraka mit Hymnentexten, die möglicherweise im Kultritual als Rezitationsvorlagen dienten (QUACK 2001a:304-306, 2001b:114, auch ders. 1992-93). Zur Klärung der Frage mag ferner ein Hymnenfragment auf dem spähieratischen pBerlin 23026 (BURKARD & FISCHER-ELFERT 1994:132 f., #196) aus der Tempelbibliothek von Elephantine beitragen, das eine Textparallele im Tempel von Edfu hat (CHASSINAT 1928:35, ASSMANN 1969:122 Anm. 6).

805 Die Graphie ist durch die Rezitationsformel *ḏd-mdw jn-* beeinflusst.

806 Nach der Umzeichnung des Textes von DE G. DAVIES scheint vor dem Götter- und Pluraldeterminativen ein zu stehen, doch muss es sich um ein missratenes oder schwer lesbares Logogramm handeln.

807 Die Zeichengruppe am Ende der Kolumne 7 ist schwer zu analysieren, doch halte ich die vorgeschlagene Lesung im Zusammenhang mit dem zu Beginn der neuen Kolumne für möglich. Die bei CRUZ-URIBE (1988:126 m. Anm. 728) gegebene Übersetzung des ersten Verses erfordert eine Lesung *jw-bw-jrj.n=f r- rmṯ.w m- nṯr.yt=f*, die m. E. nicht möglich ist. Zudem legt der schöpfungstheologische Textzusammenhang die Erwähnung des alten ‚heliopolitanischen' Konzepts von Menschen- und Götterschöpfung aus Augen und Mund recht nahe.

n-ḫpr ḫpr.w	als noch gar keine Formen entstehen konnten;
srwḏ-šsꜣw ꜥm-jb	mit gefestigter Erkenntnis und weisem Verstand,
n-ḫm.n=f (j)ḫ.t ḏ.t	der in Ewigkeit jede Sache weiß.
nḏ.n=f jb=f m- kꜣ(.t)[808] *[n]n*	Als er dieses ersann, befragte er sein Herz,
(13)*wꜣwꜣ.n=f p.t tꜣ ḥr- ẖ(.w)=f*[809]	Himmel und Erde hat er in (je) seiner Art geplant,
sk sw ḥr- mꜣw(ṯ)	und er hat sich überlegt,
ḫpr qr.tj m- ẖr(w)-ns.t=f	dass die Beiden Quelllöcher an der Unterseite seines Thrones entstehen sollten.
...	...
[...](14)*=f m- wḏ{.t} -pn n{w}-nṯr -pn štꜣ.t(j)*	... seine ... als d i e An-Ordnung jenes unerfahrbaren Gottes
m- nḏ(w).t-rꜣ=f	und als sein Ratschluss,
r- mn(.t) tꜣ.wj	um die Beiden Länder zu leiten.[810]
ḥmsj=f r=f	Da sitzt er nun[811],
šꜣꜥ šꜣy.w=f	der seine Geschicke begonnen[812]
zẖ=f bz -sw ḥr-ꜥ	und dessen Beschluss sich umgehend verwirklicht hat;
mdw=f n- jb=f	er spricht zu seinem Herzen,
ꜥ.[wj ...]	und (seine) Arme [...].
(15)*nrj.n=f*[813] *wnn.t nb(.t)*	Nun behütet er alles Seiende;
sṯz.n=f p.t	er stützt den Himmel,
smn.tj ḥr- jfd.w=s	der auf seinen vier Füßen befestigt ist;
ḏd wn{tj}[814] *ḥr- jtn[=f]*	(er ist der,) der unter seiner Sonnenscheibe dauert und existiert.
[...]*.n=f tꜣ -pn ꜥꜣ*	Er hat unsere große Welt [geschaffen o.ä.],
nnj šn-wr	indem der Große Ozean träge ist
qr.tj ḥr- pẖr=f	und die Beiden Quelllöcher sie umgeben.

808 Sowohl BARUCQ & DAUMAS (1980:322 m. Anm. aa) als auch CRUZ-URIBE (1988:127 m. Anm. 741) wollten die Beschädigung am Ende von Kolumne 12 zu *kꜣr „Kapelle“* wiederherstellen; die erhaltenen Zeichenreste hingegen lassen m. E. nur die hier gegebene Lesung zu; vgl. auch die Übersetzung bei J. ASSMANN (1999a:306,59). Ob *„le naos symbolise ici l'intérioité initiale de l'acte créateur“* (BARUCQ & DAUMAS, ebda.), ist sehr fraglich.

809 Trotz der korrupten Schreibung muss diese Wendung im Sinne von *Wb.* III, 216,7 verstanden werden. CRUZ-URIBE (1988:127) hat für die Übersetzung *„It was during his childhood that he devised ...“* offenbar die Lesung *nḫn.w „Kindheit“* angesetzt, die aber wohl nicht in dieser Form abgekürzt werden kann (vgl. *Wb.* II, 312,2-3) und auch eher die Präposition *m-* erfordern würde.

810 So mit CRUZ-URIBE (1988:127); man könnte allenfalls an die ursprüngliche Bedeutung von *mnj „anpflocken“* denken. J. ASSMANN (1999a:306,65) hat *„Gründung“* übersetzt und dabei wohl an eine Ableitung vom Verbum *mn „dauern lassen“* o.ä. gedacht; doch spricht die Determinierung an der vorliegenden Stelle eher für die hier gewählte Übersetzung (*Wb.* II, 74,8).

811 Liegt hier eine sinngemäße Parallele zu stBM 498 vor, wo von *Ptah* am Ende seines Schöpfungswerks gesagt wird (Kol. 59): *sw ḥtp Ptḥ m-ḫt- jrj.t=f (j)ḫ.t nb.t ... „Nun konnte* Ptah *zufrieden sein, nachdem er alle Dinge geschaffen hatte ...“*?

812 Es ist zweifelsfrei *šꜣꜥ* geschrieben; doch ist angesichts des folgenden *šꜣy* zu erwägen, ob ein Schreibfehler vorliegt und man *šꜣj* lesen und *„bestimmen“* übersetzen sollte.

813 Diese Lesung mit CRUZ-URIBE (1988:127) und J. ASSMANN (1999a:306,69), die dementsprechend *„he has protected“* bzw. *„er sorgt“* übersetzt haben. Der Lemmaeintrag *Wb.* II, 223,4 ist mithin obsolet.

814 Die seltsame Schreibung lässt sich allenfalls mit einer bewussten oder unbewussten Assoziation zur gleichnamigen Gottheit *Wntj* erklären.

qd.n=f rmṯ.w ꜥw.t mnmn.t (16)*pꜣy.t ḫnn.w*[815] *ḥrr(.t) nb(.t)*	Er hat die Menschen gebaut, das Herdenvieh und die Wildtiere, was auffliegt, die Fische und alles Gewürm;
bꜣk.n=f[816] *kꜣ.w*	er hat die Stiere gebildet,
r- sjwr{d}[817] *jḥ.t*	um die Kühe zu schwängern,
zš.n=f qj=sn r- ms(.t)	und öffnete deren Leib zum Gebären.
kꜣ.w ḥr- ꜥꜣꜥ jḥ.t	Nun können die Stiere die Kühe begatten,
ḥr(-ntt)- qmꜣ(.w) ꜥꜥ=sn tf=sn m- (17)*qs.w*	denn ihr Same und ihr Ausfluss sind in ihren Knochen erschaffen.[818]
srd.n=f n=sn ꜥnḫ m- tꜣ.w[819]*=sn m- ḫt n-ꜥnḫ*	Er hat für sie in ihren Ländern das Leben wachsen lassen, als Lebensbäume,
pr(.w) m-bnr=f	die aus ihm hervorgegangen sind.
jwd.n=f tꜣ.w	Er hat die Länder geschieden
tꜣš.n=f tꜣš.w=sn	und hat ihre Grenzen gezogen,
snm=sn m- kꜣw	sodass sie von (ihrer zugeteilten) Nahrung essen können.
jrj.n=f ḫꜣs.t-fnḫ.w ḥr- ḫr.t(18)*=sn*	Er hat die Berggegenden der Asiaten mit ihrem Lebensunterhalt geschaffen,
ꜣbw(.t)=sn tn(.w) r- sn.wj	wobei ihre Gestalt je voneinander unterschieden ist.
pnꜥ.n=f [...]*=sn*	Er hat ihre [Sprache *o.ä.*] verkehrt,
sdm.n=f jnm=sn	ihre Haut gefärbt
stnm.n=f ns=sn r- ḫsf	und ihre Zunge von Sünde abgelenkt.
zš.n=f fnḏ=sn	Er hat ihre Nasen geöffnet
srq.n=f ḥtj.t(19)*=sn*	und ihre Kehlen atmen lassen;
smꜣꜥ.n=f rꜣ r- pḥ(wj).t	er hat (einen Abfluss vom) Mund zum After eingerichtet;[820]
jr.tj [...	die Augen [...];
...] *jb ḥr- sšm ꜥ.wj=sn*	das Herz lenkt ihre Hände.
spꜣ.n=f ꜣpd.w[821] *ḥr- stzw-Šw*	Er hat die Vögel im Luftraum auffliegen lassen,

815 Vgl. oben S. 184 m. Anm. 554; man könnte allerdings auch an die Wendung *pꜣy.t ḫnn.t* „*alles, was auffliegt und sich niederlässt*" denken, doch spricht die Determinierung eher für eine Parallele zu Graff. Luxor,16 (↗ 57), wo allerdings ebenfalls eine Uminterpretation der genannten Wendung vorliegen könnte.

816 Die Schreibung [Hieroglyphen] erinnert eher an das Verbum *bkꜣ* „*schwängern*" und ist möglicherweise durch den Kontext beeinflusst. Will man nicht annehmen, dass die Stelle völlig korrumpiert sei, muss man unter Berücksichtigung des Lautbestandes eine Lesung *bꜣk* mit der Bedeutung „*herstellen*" (*Wb.* I, 427,10) annehmen (so auch J. ASSMANN 1999a:306,75, wohl mit Druckfehler); die Interpretationen der anderen Übersetzer sind nicht haltbar.

817 Der Fehler beruht sicherlich auf einer Verwechslung mit *wrḏ*.

818 Schwierig zu interpretierende Textstelle, hier im bereits von J. ASSMANN (1999a:306,77-78) angenommenen Sinn übersetzt. *ꜥꜥ* und *tf* scheinen anderweitig verschiedene Körperflüssigkeiten, aber nie den männlichen Samen zu bezeichnen; doch ist eine andere Interpretation für diese Stelle nicht plausibel; zur Lesung *tf* der Gruppe [Hieroglyphen] CRUZ-URIBE (1988:128 Anm. 751); vgl. auch unten S. 298 Anm. 889.

819 Fehlerhaft *tꜣ.wj* geschrieben.

820 Der ägyptische Text ist an dieser Stelle wohl fehlerhaft oder zumindest elliptisch formuliert; ohne die Ergänzung in der Übersetzung würde die Stelle keinen Sinn ergeben, wie die übrigen Übersetzungen zeigen (BARUCQ & DAUMAS 1980:324: „*il a ajusté chaque orifice à (sa) fin (?)*", CRUZ-URIBE 1988:128: „*he has set right the mouth to the back end*").

ḫnj=sn m- nf n-rꜣ=f	sodass sie auf dem Hauch seines Mundes niederschweben.
shrp(20)*.n=f ḫdw.w m- qꜣb ntj-mw*	Er hat die *Chedju*-Fische inmitten des Wassers eintauchen lassen
sꜥnḫ.n=f ḫ[.t=sn] m- mw	und ihren Körper im Wasser belebt;
[...]sw dr=f -sw m- ḥr.t	[. . .] Er hat sich in den Himmel entfernt
sdgꜣ.n=f jr.w	und lässt so (seine) Geschöpfe sehen[822];
sdgꜣ.tw m-ḫnw- dgꜣ=f	denn (nur) in seinem Blick kann man sehen.
wꜣ -sw m- ḥꜣy mj-(21)*ntt-m- tꜣ -pn*	In seinem Lichtglanz ist er fern, (aber) zugleich in unserem Land.[823]
jr.tj=f(j) [...=s]n m- jn.t	Seine Augen [dringen *o.ä.*] sogar ins Tal (*d.i.* Unterwelt).
nḫb-wr	‚Große Lotusblüte'[824],
ntj-m- tmꜣ.t=f	die auf seiner Mutter ist;
ḥꜣy=f nb jb	sein Lichtglanz (ist es), der das Herz formt.[825]
...	...
(22)*... bꜣ=f n- p.t*	... Sein *Ba* ist am Himmel
wbn=f m- ꜣḫ.t	und erscheint am Horizont,
nr.n=f p.t tꜣ dꜣ.t	sodass er den Himmel, die Erde und die Unterwelt versorgen kann;
sḏr jwr{d}	der die Nacht (als von der schwangeren Mutter) Empfangener verbringt,
dwꜣw r- (23)*ms(.t)=f*	um morgens geboren zu werden
ḥd-tꜣ rꜣ-ꜥ=f n-sf	und bei Tagesanbruch (an) seiner Stelle von gestern zu sein;
ꜥq m- rꜣ	der in den Mund eintritt,
pr m- jḥ.tj	aus den Schenkeln hervorkommt
sḫpt -sw ḥr- psḏ n-mw.t=f	und sich am Rücken seiner Mutter festklammert;
wbn	der (ständig) aufgeht,
n-wrḏ.n=f[826]	ohne dass er Mühe hat,
ḥꜣy.n=f jdb.w-Ḥꜣ.w-nb.w	sodass er (sogar) die Ufer der Nordländer erleuchten kann;
pḥrr pḥrr (24)*-sw r- (n)ḥḥ*	der Läufer, der sich bis in die *Neheh*-Zeit umläuft –
n⟨n⟩-ꜣb(w) n-psḏ rꜥw nb	ein Aufhören seines täglichen Strahlens gibt es nicht.
...	...
(26)*... jrj.n=f p.t ḫr- s.t=f*	Unter seinem Thron hat er den Himmel gemacht
ḥr- [... =f	und [durchkreuzt *o.ä.*] ihn jetzt,
r- s]ḥḏ tꜣ n- ms.w=f	um die Welt für seine Kinder zu erhellen.
ḫntj=f ḫdj=f	Er fährt flussauf und flussab

821 Ich sehe für die bei DE G. DAVIES dokumentierten Zeichenreste keine andere Interpretationsmöglichkeit.

822 Es spricht nichts dafür, von der kausativen Bedeutung des *sdgꜣ* abzurücken, wie es J. ASSMANN (1999a:307,96) getan hat.

823 Mit dieser Interpretation folge ich weitgehend J. ASSMANN (1999a:307,98), während die anderen Übersetzungen dieser Stelle wenig Sinn ergeben.

824 Epitheton des jungen Sonnengottes (*LGG* IV, 298b-c).

825 So mit CRUZ-URIBE (1988:128), wobei der Textsinn sich kaum erschließen lässt; die Übersetzung bei J. ASSMANN (1999a:307,101) „*sein Licht gießt Gold(?) über(?) seine Fluren*" mag inhaltlich passen, lässt sich aber aus dem ägyptischen Text keinesfalls ableiten.

826 Anders bei CRUZ-URIBE (1988:129 Anm. 769), wo *jwtj- ...* gelesen worden ist.

ḥr- mꜣꜣ	und sieht,
jrj.n=f	was er geschaffen hat.
(27)*nṯr(j).tj=f(j) ḥr- mꜣw(.t) tꜣ.wj*	Seine Göttlichen Augen erleuchten die Beiden Länder;
jꜣb(t.t)=f m- ꜣbd	sein linkes Auge ist im Monat[827],
sw- m jꜥḥ	wenn er der Mond ist,
r- wp(.t) tr.wj ꜣbd.w rnp.t	um die Tages- und Nachtzeiten, die Monate und Jahre einzuteilen.
jtn=f m- rꜥw jꜥḥ=f m- grḥ	Seine Sonnenscheibe ist am Tag, seine Mondscheibe in der Nacht.
nn-wšr=f ḫnt- ḏ.t	In Ewigkeit kann es sein Fehlen nicht geben.
...	...
(28)*... jn ḥꜥpj*	... (Er ist der,) der den Nil bringt[828],
ngj.n=f qr.tj	nachdem er die Beiden Quelllöcher aufgebrochen
bzj.n=f mw m- tpḥ.t=f	und das Wasser aus seiner Höhle hervorquellen lassen hat;
šfj=f ꜥnḏ=f	er schwillt an und sinkt ab,
r- ḏd jb=f	wie es sein Herz (ein)gibt;
q(ꜣ)ꜥ -sw	er ist ein Ausspucker,
sḫb=f	der (wieder) einschlürft,
r- mr(r)=f	wie es ihm beliebt.
ḫdj (r)sj.w ḫntj mḥ.tjw	Die Südlandbewohner fahren flussab, die Nordlandbewohner segeln stromauf,
jmnt.t (29)*jꜣbt.t m-ḫnt=f*	Westen und Osten[829] sind vor ihm.
ḏꜥ.w {ḫ}r- sw=sn	Die Winde haben ihren Tag,
sbꜣ.w ḥr- ḥn(.t)=sn m- wḏ -pn n-nṯr -pn šps	die Sterne ihren Dienst – in d e r An-Ordnung unseres erhabenen Gottes,
nzw-bjtj Jmnw-Rꜥw [...]	des Königs von Ober- und Unterägypten *Amun-Re* [...]

El-Charga, Hymnus II

Grundsätzlich gilt für diesen Text dieselbe Einschätzung wie für *Hymnus I*: *Amun-Re* wird als universaler Weltgott charakterisiert, unter Berücksichtigung verschiedenster Aspekte, deren Vielfalt zu der ausführlichen Zitation im Rahmen dieser Untersuchung geführt hat. Hinsichtlich der verwendeten Motivik und Formulierungen haben die Theologen beziehungsweise Redaktoren recht weitgehend aus dem seit dem späteren Neuen Reich bestehenden Vorrat geschöpft, doch finden sich im Text ebenfalls originäre Passagen und Wendungen, für die sich kein direktes Vorbild ermitteln lässt. Ersteres gilt sicherlich für das Epitheton, mit dem der Gott in Ver-

827 Der Sinn dieses Halbsatzes ist nicht recht klar; möglicherweise ist etwas ausgefallen. Das *m- ꜣbd* erinnert an Stele BM 826,13, wo der Sonnengott die Jahreszeiten *m- ꜣbd.w* macht. Die Übersetzung „*sein linkes Auge ist in der Nacht*" bei J. Assmann (1999a:308,134) ist nicht korrekt, da der Graphie keines der Lexeme für „*Nacht*" entspricht.

828 CRUZ-URIBE (1988:129) hat das *jn* als die eine *cleft sentence* einleitende Präposition aufgefasst und „*It is Hapy who breaks ...*" übersetzt, doch die Schreibung lässt diese Interpretation selbst in einem spätzeitlichen Text nur schwerlich zu.

829 J. ASSMANN (1999a:308,144-145) hat in dieser Passage die vier Windrichtungen sehen wollen und übersetzt „*Der Südwind fährt nordwärts, der Nordwind nach Süden, Westwind und Ostwind sind in seinen Nasenlöchern.*" Im Kontext mag diese Annahme zutreffend sein, doch geben die Schreibungen (,) keinen Hinweis auf diese Deutung.

bindung mit der *jnḏ-ḥr=k*-Formel angesprochen wird. Es ist eines der signifikanten Merkmale der ‚ramessidischen Weltgott-Theologie', mit dem der universale Anspruch der Gottheit in diesem Text gleich eingangs festgeschrieben wird. Die Aussage über die Weltferne Gottes dagegen, die ebenfalls noch dem inhaltlich inhomogenen Eingangsabschnitt zuzurechnen ist, wirkt in ihrer Elaboriertheit eher jung. Die Verbindung der Unerfahrbarkeit Gottes und seine Durchdringung der Welt vermittels seines Lichts ist in der späteren Libyerzeit bezeugt;[830] die Distinktion der physischen und intellektuellen Dimensionen der göttlichen Weltenthobenheit scheint hier aufgehoben zu sein – *štꜣ* und *pḥ* sind hier, anders als in früheren Texten, unmittelbar zusammenkonstruiert worden. Möglicherweise lässt sich dieser Sachverhalt als Hinweis auf eine späte Entwicklungsstufe des Stoffes werten.

Die Aspekte *Amun-Re*s als Ur- und Schöpfergott sind in diesem Hymnus sehr ausführlich thematisiert. Nach der Einleitungspassage setzt eine erste ausführliche Schilderung unmittelbar in der Mitte der Kolumne 5 ein, wo die Gottheit pauschal zeitlich vor und hierarchisch über alle denkbaren Göttersysteme gestellt wird. Dieses Vorgehen unterscheidet den Hymnus ebenso wie den vorher zitierten von den ramessidischen Texten (Papyrus Leiden I 350); dort werden die Urgötter noch als Personifikationen des Weltgottes gesehen und dieser mit jenen in eine konstellative Verbindung gesetzt. In El-Charga jedoch wird der Weltgott, ähnlich wie im ‚Denkmal memphitischer Theologie', in keinen Wesenszusammenhang mit den Mitgliedern anderer Göttersysteme gestellt, sondern ihnen in jeder Hinsicht vorgesetzt. So kann er auch als „Chnum *der* Chnume" bezeichnet werden, als der Schöpfergott *par excellence* eines bestimmten kosmogonischen Konzepts, dem er durch die Gleichsetzung zugleich übergeordnet ist. Darüber hinaus wird in verschiedenen Formulierungen das Prinzip der Selbstemanation klar gemacht. Zu den explizierten Schöpfungsverfahren gehört auch das ramessidenzeitliche Konzept von den Menschen als „Augenwesen" und den Göttern als „Mundwesen". Besondere Betonung hat des Weiteren das intellektuelle Schöpfungsverfahren erfahren; die betreffende Passage Kolumnen 12-14 weist nicht weniger als ein Dutzend verschiedener Termini auf, die mit der schöpferischen Geisteskraft Gottes und der ihr entspringenden Schöpfungsordnung in Verbindung stehen, und geht in ihrem Umfang weit über alle vergleichbaren Textstellen hinaus.[831] Die Verwendung der Verbalwurzeln *nḏ* und *wꜣwꜣ* im Schöpfungskontext ist absolut innovativ. Originalität und Detailliertheit der Passage sprechen eindeutig für ihr spätes Entstehungsdatum.

Die Schilderung der Kosmogonie mündet nicht, wie zu erwarten wäre, in die Charakterisierung *Amun-Re*s als Sonnengott und die Interpretation der kosmischen Phänomene. Vielmehr wird die Vortrefflichkeit der Schöpfung auf die die Leitung

830 Vgl. oben S. 158; der Passus wird weiter unten Kol. 20-21 fast wörtlich wiederholt.

831 Sehr konservativ liest sich dagegen die mit der Wurzel *mrj* gebildete Formulierung wenige Kolumnen zuvor: ... *sꜤꜣ sm=f r- sṯz(.t) nfr.w=f nbj.n=f qj=f r- mr.y=f* „*... der sein Bild groß gemacht hat, um seine Schönheit emporzuheben, nachdem er seine Gestalt nach seinem Belieben geformt hatte.*"

der Menschheit betreffenden An-Ordnungen bezogen und sogar in aller Kürze eine Assoziation zur *Hirten*-Motivik hergestellt (*nrj*). Sodann hebt der Hymnus erneut zu einer Beschreibung der Schöpfung an, diesmal allerdings einer gleichsam mikroskopischen Analyse der geschaffenen Welt. Nach der aus vielen universalistischen Hymnen bekannten Auflistung der lebenden Kreaturen wird gewissermaßen an einem Fallbeispiel verdeutlicht, wie minutiös und perfekt der göttliche Schöpfungsplan ausgefeilt ist. Natürlich ist das Beispiel nicht willkürlich gewählt worden, sondern die Kühe und Stiere waren Symbole von Fruchtbarkeit und Zeugungskraft und lieferten mithin ein hervorragendes Sinnbild für Gottes Wirken in der *creatio continua*. Im Fortgang des Textes wird in großer Deutlichkeit die Reinform der ‚neuen' Sonnentheologie, wie sie die späte 18. Dynastie hervorgebracht hatte, rezipiert. Neben der Schilderung der Versorgung mit dem Lebensnotwendigen und der Atemluft ist es insbesondere der Stoff der *Völkerunterscheidung*, der stark am Neuen Reich orientiert zu sein scheint. Auch die Formung des Gedankens, irdische Sehkraft sei abhängig vom Sonnenlicht, das wiederum als „*Blick*" der Gottheit interpretiert wird, ist aus dem Neuen Reich und der Libyerzeit gut bekannt.[832] Die enzyklopädische Ausführlichkeit, mit der die An-Ordnungen in der Welt beschrieben werden, entsprechen jedoch eher der Geisteshaltung der Spätzeit; insbesondere die Passage über die anatomischen Gegebenheiten der menschlichen Physis erinnert an den entsprechenden Abschnitt der Stele BM 498 aus der Zeit des *Schabaqo*.

Erst sehr spät in diesem Hymnus wird *Amun-Re* als Sonnengott angerufen. Der Abschnitt ist von etlichen Elementen durchsetzt, welche ‚alte' Bilder vom Sonnenlauf, insbesondere den nächtlichen Aufenthalt im Leib der *Nut* und die Geburt am Morgen, voraussetzen. Doch scheinen diese alten Mytheme in neue Formulierungen gesetzt zu sein. Dazwischen treten etliche universalistische Motive auf: Das Erscheinen der Sonne am Himmel garantiert die Versorgung der Welt und ihrer Kreaturen, „*sogar der Nordländer*", der unaufhörliche Sonnenlauf ermüdet die Gottheit, die dort wie ein „*Laufender*" wirkt[833], nicht. Dennoch scheint der Sonnengott eine extrem weltentfernte Position eingenommen zu haben; ein subjektiver, geschweige denn ein individueller Bezug der Mühe Gottes ist nicht erkennbar.[834] Daneben ist dann aber die naturwissenschaftliche Interpretation der Jahres- und Tageszeiten als abhängig vom Sonnenzyklus ebenfalls als Charakteristikum der ‚neuen' Sonnentheologie bekannt.

Schließlich wird *Amun-Re* noch als Lebensgott vorgestellt, der die Leben spendende und Fruchbarkeit garantierende Wasserversorgung sicher stellt. Für dieses Motiv werden nacheinander drei verschiedene Metaphern bemüht („*aufbrechen*" – „*ausfließen lassen*"; „*anschwellen*" – „*absinken*"; „*ausspucken*" – „*einschlürfen*").

832 Vgl. v. a. pKairo CG 58032,33 (⇗ 7).
833 Vgl. pLouvre N 3292 K,9 (⇗ 19) pBerlin 3050 VIII,8 (⇗ 39), Kairo JE 43359 b,8 (⇗ 65).
834 Die Nennung der *Ḫ3w-nbw* muss hier wohl als Referenzgröße für die unendliche Weite der beim Sonnenlauf zurück gelegten Strecke verstanden werden. Man kann sich nicht vorstellen, dass die Sonne als für das Ausland scheinend beschrieben wird, während Ägypten mit keinem Wort erwähnt ist.

Auch dies bestätigt wohl die Tendenz dieses und der übrigen großen spätzeitlichen Hymnen, ein möglichst vollständiges und detailliertes Bild vom Schöpfungswirken Gottes zu erstellen.

Wie als Fazit folgt ein Abschnitt, nach dem die Weltbevölkerung dem Schöpfer und seinem Plan, auf den mit den Worten *wḏ -pn* noch einmal Bezug genommen wird, ihre Ehre erweisen. Wohl nicht zufällig wird dabei *Amun-Re* als ägyptischer König präsentiert, der mit seinen An-Ordnungen Erde und Kosmos lenken und regieren kann. Die Art der Gleichsetzung mit dem König erinnert an die Hymnen der ‚Götterdekrete' aus der 21. Dynastie.

Anders als für *Hymnus I* sind von diesem Text keine alternativen Varianten bekannt, abgesehen vom parallelen Beginn im ‚Magischen Papyrus Harris'. Es ist daher schwierig abzuschätzen, wann der Text in der vorliegenden Form entstanden sein könnte, zumal die Inhaltsanalyse unterschiedliche Anhaltspunkte ergeben hat. Die völlige Ausblendung der Jenseitsstoffe in diesem Text ist auffällig und könnte darauf hindeuten, dass dem Hymnus tatsächlich eine Vorlage aus dem Neuen Reich zugrunde gelegt wurde.[835] Zumindest für eine gründliche Überarbeitung deutlich nach dem Neuen Reich spricht aber unter anderem die Passage mit der enzyklopädischen Beschreibung des Fortpflanzungsakts bei den Rindern und der kreatürlichen Schöpfung überhaupt. Und auch das verwendete Lexikon kann wiederum Aufschluss geben. Insbesondere der Mittelabschnitt des Hymnus, der die detaillierten Beschreibungen der irdischen Schöpfung enthält, weist etliche Jung- und Erstbezeugungen sowie Neubildungen auf (*ᶜᶜ*, *ḥꜣy*, *ẖdw*, *shrp*, *sḥpt*, *tmꜣ.t*), was die Vermutung der spätzeitlichen Prägung des Abschnitts erhärtet. Zudem ist das Verbum *wꜣwꜣ* zwar grundsätzlich nicht neu, doch sein Gebrauch im Schöpfungskontext ist in älteren Texten nicht bezeugt. Die Verwendung des Verbums *spꜣ* ist sonst nur für die Pyramidentexte belegt; diese Wiederaufnahme nach 1700 Jahren spricht für sich. Viele Indizien sprechen also auch in diesem Fall gegen die Hypothese, der Hymnus sei lediglich eine Abschrift einer ramessidenzeitlichen Vorlage.[836]

Ein dritter großer hymnischer Text schließt sich in der Querhalle im Tempel von El-Charga auf der südlichen Schmalseite an den *Hymnus II* an. Der Text, an *Amun* beziehungsweise *Amun-Re* adressiert und ebenfalls der Götterachtheit von Hermopolis in den Mund gelegt, berührt Ur- und Schöpfergottaspekte kaum, sondern thematisiert einerseits die kosmisch-solaren Elemente der Gottheit, andererseits ihre kultische Dimension, indem er eine Kulttopographie entwirft. Mehr als die beiden anderen großen Hymnen reflektiert dieser *Hymnus III* die konstellativ orientierte

835 Der leider fragmentarische Satz *jr.tj=f(j)* [...=*s*]*n m- jn.t* (Kol. 21) steht im Kontext eines eher spätzeitlichen Abschnitts und wird nicht Bestandteil der hier angenommenen alten Textvorlage gewesen sein.

836 Die Feststellung, dass „*dieser Hymnus ... nicht nur zurück ins 13. Jh. ...* [verweist], *sondern auch voraus auf den Weltgott, den All-Einen ... der griechisch-ägyptischen Zauberpapyri, in denen sich fast identische Prädikationen finden ...*" (ASSMANN 1995c:59), hat den Autor allerdings nicht dazu angeleitet, ein späteres Entstehungsdatum des Textes als die Ramessidenzeit in Erwägung zu ziehen.

Sonnentheologie und bedient sich schwerpunktmäßig der entsprechenden traditionell-ikonischen Motivik und Metaphorik.

Es besteht kaum ein Zweifel daran, dass dieser Hymnus ursprünglich nicht als Einheit komponiert, sondern aus mehreren Einzeltexten zusammengesetzt wurde; mindestens derer drei lassen sich identifizieren. Die ersten sechs Kolumnen, die hier als Einleitung dienen, können ihrem Umfang und ihrer Gestalt nach bereits als vollständiger Hymnus angesehen werden. Der zweite Teiltext, der mit der eigentlichen Rede der Urgötter in Kolumne 7 einsetzt, lässt sich aufgrund der Textparallele im ramessidenzeitlichen ‚Magischen Papyrus Harris' (IV,8-VI,4; LANGE 1927b:43 f.) leicht isolieren. Den in Kolumne 22 beginnenden kulttopographischen Abschnitt kann man wohl guten Gewissens als weiteren Einzeltext bezeichnen, zumal er zu großen Teilen in der libyerzeitlichen Handschrift Papyrus Berlin 3056 (I,1-III,8) als Parallele erhalten ist.

Eine kurze Anspielung auf den Prozess der Weltschöpfung enthält auch das Motiv vom Schöpfungsplan.[837] Am Ende des Textes (Kolumnen 40-43) wird *Amun-Re* mit *Tatenen* gleichgesetzt und als Lebensgott präsentiert. Die Beschreibung des Gotteslobes durch die Götterwelt zur Einleitung erinnert, auch in ihrer Ausführlichkeit, an entsprechende Passagen in den Hymnen der späteren Libyerzeit.[838]

101	(8)*... nhp.n=k ḏsrw-stw.t=k*[839] (9)*m-nhp*	... In der Morgenfrühe lässt Du die Pracht Deiner Strahlen springen
	šnj.n=k tꜣ.wj m- psḏ=k	und umgibst die Beiden Länder mit Deinem Licht.
	rmnj=k ḥr- ḏw -pw n-Jgr.t	Du lehnst Dich an d e n Berg des Totenreichs,
	dꜣ.tjw ḥr- šzp m-bꜣḥ- stw.t=k	die Unterweltsbewohner können angesichts Deiner Strahlen schöpfen,
	šzp -tw ẖ.t n.t-zꜣb.w	und das Schakalrudel empfängt Dich,
	sṯꜣ=sn m- wjꜣ=k m- ḏw jmn(t.t)	und sie ziehen Deine Barke im Westgebirge.
	(10)*hṯt.w bꜣ.w-jꜣbt.t ḥr- dwꜣ=k*	Die Paviane, die *Bas* des Westens, beten Dich an,
	hṯt=sn n=k m- mꜣw(.t) n-jtn=k	indem sie Dir, (genauer:) den Strahlen Deiner Sonnenscheibe zukreischen ...
	...	
	El-Charga, Hymnus III, Text 2	

Der zweite Einzeltext, der sich weitestgehend wörtlich mit dem ramessidenzeitlichen Text deckt, übernimmt mithin auch dessen Formulierungen, die trotz des konstellativen Gesamtcharakters eine universalistische Metaphorik aufweisen (*nhp.n=k ... m- nhp*, *šzp*).

Die Übereinstimmung des Textes mit der ramessidenzeitlichen Parallele reicht bis Kolumne 15, bis an den Punkt, wo der El-Charga-Hymnus mit einer Schilderung der Sonnenwirksamkeit im Jenseits fortgesetzt wird. Vermutlich handelt es sich bei dem Text des Neuen Reichs gar nicht um einen „*Auszug aus einem viel*

837 Kol. 5: *nṯr -pn šps šꜣꜥ tꜣ m- sẖr.w=f „unser vornehmer Gott, der die Welt in seinem Plan begonnen hat*".

838 Vgl. bspw. pBerlin 3049 II,8-III,1.VI,9-VII,3 (⬀ 29, 31).

839 Möglicherweise sind die Zeichen [Hieroglyphen] als Determinative zu *ḏsrw* zu verstehen und nicht als Logogramm zu lesen.

längeren“ Hymnus (LANGE 1927b:43), sondern er entspricht vielmehr seinem tatsächlichen Umfang. Nach den in den bisherigen Kapiteln angestellten Beobachtungen muss die perserzeitliche „Langversion“ einer jüngeren Hinzufügung entsprungen sein, welche die Aufnahme der *Re-Osiris*-Angleichung in die Theologie *Amun-Re*s während der Libyerzeit reflektiert. Weitergehend kann man annehmen, dass die Erwähnung von Totenreich und Unterweltsbewohnern im oben zitierten Passus und also auch in der Quelle des Neuen Reichs Teil eines funerären Sonnenhymnus und nicht eines tempeltheologischen Textes waren.[840] Dies würde auch seine Aufnahme in eine Sammlung magischer Texte erklären, für die in der 20. Dynastie wohl kaum auf Tempeltexte zugegriffen werden konnte.

Die wortgetreue Kopie einer ramessidenzeitlichen Hymnenpassage und deren Integration in eine perserzeitliche, monumentalisierte Hymnensammlung weisen sowohl auf ein intaktes Archivwesen innerhalb der Tempel als auch auf eine aktive kompilatorische und – dem vorausgehend – theologische Arbeit hin. Zudem wird die anhand der übrigen perserzeitlichen Textbeispiele getroffene Feststellung, dass Grundelemente des universalistischen Weltbildes auch durch die Perserzeit hindurch noch erhebliche Relevanz hatten.

Noch mindestens zwei weitere hymnische Texte befinden sich in den hinteren Räumen des Tempelhauses von El-Charga. Von der Seitenkapelle K, auf der Nordseite des Opfertischraums (B), führt ein Treppenaufgang (K1) zu einer höher gelegenen Kammer (K2). Die Wände des Treppengewölbes sind je mit einem längeren Text beschriftet; auf der Südseite ist es *Thot*, der *Osiris* in einem Hymnus anruft, auf der Nordseite *Horus*, dem Passagen aus Totenbuchtexten in den Mund gelegt sind. Der südwandige Text spricht *Osiris* eindeutig als solare Gottheit an. Dabei ist der Jenseitsgott nicht in irgendeine Beziehung zum Sonnengott gesetzt worden, sondern er i s t – allerdings neben *Re* – Sonnengott. Damit ist klar, dass der Hymnus deutlich nach dem Ende des Neuen Reichs, frühestens zur Zeit der 22. Dynastie entstanden sein kann.

Ein kürzerer Hymnus befindet sich ebenfalls an der Nordwand des Opfertischraums, im Register über dem Türdurchgang zur Seitenkapelle I, in dem die knieend abgebildeten ‚*Ba*s von Nechen‘ sich preisend an den widderköpfigen *Amun* in seiner lokalen Erscheinungsform wenden und ihm Opferspenden überreichen. Diese Szene wird durch den Hymnus, der nicht thematisch, sondern ausschließlich kultisch orientiert ist, komplementiert. Doch wird der Gott in den einleitenden Worten auch in seiner solarisierten Form angesprochen:

102	(1)*ḏd-mdw jn- Bꜣ.w-Nḫn n- jt=sn*	Rezitation seitens der *Ba*s-von-Nechen für ihren Vater,
	Jmnw-Rꜥw nb-ns.t-tꜣ.wj	*Amun-Re*, den Herrn der Throne der Beiden Länder,

840 Wie bereits gezeigt, wurden die Jenseitsaspekte des Sonnengottes erst ab der Libyerzeit auch in tempeltheologischen Hymnen thematisiert.

pẖr p.t tꜣ.w (2)ḏw.w m- nfrw=f ...	der den Himmel, die Länder und die Berge mit seiner Schönheit umgibt ...

El-Charga, Hymnus IV

Mit diesen Worten rezipiert der Hymnus, für den keine ältere Parallelversion bekannt ist, Elemente der ‚neuen' Sonnentheologie, nach denen der universale Sonnengott alle erdenklichen geographischen Weltgegenden mit seinen Strahlen „*umgibt*".[841] Vollends wird diese Geisteshaltung in der Synonymie von Sonnenstrahlen und „*Schönheit*" deutlich.[842] In einem spätzeitlichen Text also, der von Sonnen- und Schöpfungsthematik nichts enthält, konnte die angerufene Gottheit Epitheta tragen, die sie unmissverständlich mit universalistischer Schöpfungstheologie in Beziehung setzte.

Wenngleich die Hymnen des Tempels von El-Charga die bislang einzigen Quellen für Texte, die dem tempelkultischen Umfeld zuzurechnen sind, darstellen, so lässt ihr Umfang doch weitreichende religions- und rezeptionsgeschichtliche Analysen zu. Die Theologie von *Amun-Re* als universalem Weltgott, der insbesondere als Sonnengott alles irdische Leben ermöglicht und erhält, war auch in dieser späten Zeit noch lebendig und wurde – zumindest an diesem einen Tempel, aber wohl auch anderen Orten – gepflegt und weiterentwickelt. Inwieweit sie noch kultische Relevanz hatte und inwieweit der Kult an diesen Ort überhaupt noch existent war, kann und soll hier nicht entschieden werden, wenngleich sich etliche Anhaltspunkte zur Diskussion dieser Frage ergeben haben.

Form, Umfang und Inhalt der Texte deuten auf ein kulturell und intellektuell hochstehendes Niveau ihrer Gestalter und Rezipienten hin und belegen mindestens ein Kontinuum, wenn nicht gar eine Intensivierung religiöser Vorstellungen und theologischer Bemühungen während der Perserherrschaft gegenüber der unmittelbaren Vergangenheit der Saïtenzeit.[843]

b. Repräsentation

Eines der Indizien für die vielfältigen Veränderungen auch in sozialer Hinsicht, welche die persische Fremdherrschaft über Ägypten mit sich brachte, ist der auffallend starke zahlenmäßige Rückgang privater Denkmäler gegenüber der 25. und 26. Dynastie. Verantwortlich dafür ist insbesondere wohl wieder ein Paradigmenwechsel innerhalb der Bestattungssitten. Repräsentative Grabbauten in der thebanischen Nekropole wurden nicht mehr angelegt, stattdessen belegte man – ähnlich wie in

841 Vgl. bspw. pKairo CG 58033,8.14-15 (⇗ 3), pLouvre N 3292 H,2 (⇗ 20), pBerlin 3055 XXIV,1 (⇗ 42), pBerlin 3048 V,9 (⇗ 45).

842 Vgl. pKairo CG 58038 VI,1, pLeiden I 344 vso. IX,9, Statuette Elephantine,2 (⇗ 1), Hymnus d. *Wendjebauendjet*,9 (⇗ 25), Kairo CG 42208 d,3 (⇗ 59) u.ö.

843 Diese Feststellung muss als Relativierung neuerdings formulierter Ansichten über handwerkliche „*Qualitätsverluste*", Produktionsrückgang und Einmischungen seitens der persischen Machthaber (STERNBERG-EL HOTABI 2000:156 f.162, 2002:117 f.123 f., JANSEN-WINKELN 2002b:318 f., auch JOSEPHSON 1997a:1, 1997b:10) unbedingt getroffen werden.

der Libyerzeit, aber nicht so ausgeprägt – die Bestehenden mit sekundären Sammelbestattungen (ASTON 2003:155-163) und schuf vor allem im memphitischen Raum – dort bereits ab Mitte der 26. Dynastie – neue Formen der Bestattungen, namentlich Schachtgräber. Inschriften trugen diese Anlagen kaum, dafür besaßen sie auf dem Niveau der Erdoberfläche einen architektonischen Rahmen für einen Totenkult in Form von Kapellen;[844] die Wände dieser Kapellen dienten dann auch wieder als Träger religiöser Texte, insbesondere Pyramidentexte (DRIOTON 1951, 1952). Die Tempelanlagen jedenfalls scheinen, wie es sich in der 26. Dynastie bereits abzeichnete, ihre Funktion als Vollzugsorte des privaten Totenkults weitgehend verloren zu haben, sodass auch der Brauch, dort Statuen zu installieren, um die Wohltaten des Götterkults auf sich zu ziehen, obsolet wurde. Dennoch müssen während der Perserzeit in Karnak repräsentative Statuen aufgestellt worden sein, wie die Würfelhockerstatue des Priesters *Anchpachered* belegt, die in der ‚Cachette' in Karnak zutage kam. Ob der Brauch, den privaten Totenkult an den Götterkult zu koppeln, zumindest im thebanischen Raum vereinzelt noch über die 26. Dynastie hinaus weitergepflegt wurde, liegt nahe, doch sind die Quellen zu spärlich, um gesicherte Aussagen treffen zu können.

Das Denkmal des *Anchpachered* unterscheidet sich äußerlich und dem Inhalt nach nicht signifikant von den entsprechenden Zeugnissen der 25. oder 26. Dynastie. Seine Datierung in die Perserzeit beruht insbesondere auf dem onomastischen Material. Die Statue ist mit Totenopferformel und Verklärungsspruch, beide mit idealbiographischen Elementen durchsetzt, beschriftet.

103	*(6)… jnk (7)wꜥb*	… Ich bin ein Reiner,
	rẖ m- jr.w=f	der seine Pflichten kennt
	nḏr wꜣ.t n-nṯr=f	und dem Weg seines Gottes folgt,
	qb-{jw}⟨nmt⟩.t	mit kühlem Schritt,
	šw(8).tj m- tꜣw-rd.wj	der frei ist von Hitze der Füße.
	n-zmꜣ=j (9)m- ẖm.w nṯr wsf(.w) sẖr-jb=f …	Ich hatte mit denen, die Gott nicht kennen und den Plan seines Herzens missachten, keine Gemeinschaft …
	Statue Kairo JE 37129, Text b	

Der mit der Opferformel eingeleitete Text enthält deutliche Anklänge an die Schilderungen weisheitlich geprägten, vorbildhaften Lebens[845] und bedient sich teils der ursprünglich in der Gebetsliteratur verankerten Phraseologie, teils ungewohnter und wohl erst spät geformter Wendungen. Zur ersten Gruppe gehört das Motiv vom *Folgen auf Gottes Weg*. Die Näherbeschreibung hingegen, dass das Folgen nicht übereilt, sondern angemessen sein sollte, scheint eine sehr späte Entwicklung zu

844 Zu den Schachtgrabanlagen in Saqqara und Abusir vgl. LAUER (1951, 1952), BAREŠ (1996, 2002, 2003), BAREŠ & SMOLARIKOVA (1999).

845 Die Parallelen zwischen biographischen und weisheitlichen Texten sind schon von E. OTTO (1954:124 f.) beobachtet worden.

sein, die möglicherweise auf die Perserzeit selbst zurückgeht.[846] Spätzeitlich sind auch die Hervorhebung der kultischen Reinheit sowie das Bekenntnis, man habe mit den Gottlosen keinen Umgang gepflegt. Interessant ist hierbei, dass wieder einmal der göttliche „Herzensplan" zitiert wird, der dem gesamten Kosmos und der Schöpfung zugrunde liegt und den nicht zu kennen ein verachtungswürdiger Charakterzug ist. Mithin steht auch dieses Denkmal und speziell dieser Text zumindest unbewusst noch mit dem insbesondere hymnisch geprägten Diskurs in Verbindung, in dem der Schöpfer- und Weltgott den Kosmos ebenso leitet wie das Individuum und nach dem nur Leitung und Wohltat aus der kosmischen Wirksamkeit erwarten darf, wer diese erkennt und Gott darin anerkennt.

Die perserzeitlichen Zeugnisse in den diversen Verwendungsfunktionen unterscheiden sich durchaus hinsichtlich ihrer Schwerpunktsetzungen bei Thematik und Motivik, und man wäre um Quellen aus dem funerären Bereich dankbar, um die Materialbasis erweitern zu können.[847] Doch ist allen verfügbaren Textdokumenten gemeinsam, dass sie die Gattung Hymnus im engen und weiteren Sinn ebenso aktiv rezipieren wie die verschiedenen Inhaltselemente, die vom Neuen Reich an über die Libyerzeit und Spätzeit innerhalb des hymnischen Diskurses transportiert und tradiert wurden.

7.2 ZUSAMMENFASSUNG

Trotz der spärlichen Quellenausbeute für die Perserzeit ist evident, dass der hymnische Diskurs auch nach dem Ende der Spätzeit zumindest innerhalb der Tempel fortgesetzt wurde. Weltschöpfung und Schöpfungserhaltung in ihrer universalistischen Ausprägung waren ein aktuelles Thema. Ein pantheistischer Weltgott stand über der Welt und ließ es gleichgültig erscheinen, welche irdische politische Ordnung herrschte.

Wenngleich sich in den Hymnen aus El-Charga zahlreiche Versatzstücke aus ramessidischer Zeit finden, können die Texte insgesamt keinesfalls als reine Kopien von Vorlagen aus dem Neuen Reich betrachtet werden. Dagegen sprechen theologische Erweiterungen und Uminterpretationen des Vorgefundenen, Passagen mit

846 Eine stichprobenartige Überprüfung der von DE MEULENAERE (1955:226) gelieferten Belege der Phrase *qb-nmt.t* hat ergeben, dass diese wohl nicht vor der späten 26. Dynastie bezeugt ist.

847 Funktional nicht genau einordnen lassen sich die in demotischer Sprache überlieferten Gebete eines gewissen *Padiiset* aus dem neunten Jahr *Dareios*' I. (513 v. Chr.) aus el-Hibe (pRylands IX,24-25: GRIFFITH 1909:110-112.250-253 und BRESCIANI 1981). Diese von GRIFFITH als *„oracular psalms"* bezeichneten hymnenartigen Texte glorifizieren die Theodizee *Amuns*. Leider lassen sich keine direkten Verbindungen zu älteren Zeugnissen individueller Religiosität herstellen, doch muss der Text als Ausdruck ebendieser angesehen werden. Der Hinweis, dass es sich um eine Abschrift von einer Stele handele (24,1: *ḫ(.t) n-n(ꜣ)-ḥz.w j.wn Jmnw jr=w ntj-wn=f pḥ.j n(ꜣ)y-wḏj.w*), belegt, dass es sich nicht um einen Einzelfall handelt, sondern sich der Brauch, individuell erlebte Gottesnähe auf Denkälern zu bezeugen, auch in und nach der Spätzeit noch fortsetzte. Der Text erinnert von Inhalt und Duktus her an die ‚Lehre des *Amenemopet*' und den weisheitlichen Inhalt des ‚pInsinger'.

deutlich spätzeitlichem Vokabular und auch einem Gehalt, der im Neuen Reich nicht denkbar gewesen wäre.

Leider lässt sich die Entwicklung des hymnischen Diskurses außerhalb der Tempel, seine Rezeption auf privaten Denkmälern, in der Perserzeit kaum noch nachvollziehen. Die fraglichen Monumente können zahlenmäßig nicht als repräsentativ gelten. Dort, wo autobiographische Texte erhalten sind, lassen sich hymnische Elemente nicht eindeutig identifizieren. Falls die perserzeitlichen Schachtgräber, die archäologisch nachgewiesen sind, jemals Oberbauten besaßen, in denen kultische oder repräsentative Texte gestanden haben könnten, so haben sich davon keine hier verwertbaren Spuren erhalten.

III. Zusammenfassung und Ausblick

1. Die universalistische Sonnentheologie bis zum Ende der Perserzeit

Der seit Beginn des Neuen Reichs zunehmend heliozentrierte Charakter der thebanischen *Amun*-Theologie äußerte sich insbesondere in den vielen Sonnenhymnen auf Grabstelen und Grabwänden, aber auch in der vermehrten Errichtung von Obelisken und anderen monumentalen Sonnensymbolen. Er war anfällig für eine tiefgreifende Wechselwirkung mit dem aus den Sargtexten bekannten Konzept von der Weltschöpfung durch die darin festgeschriebene Schlüsselstellung des Sonnengottes *Re-Atum*.[848] So ist es nicht verwunderlich, dass gerade im thebanischen Raum eine starke Rezeption des Sargtextcorpus bis über das Neue Reich hinaus feststellbar ist (GESTERMANN 1998a, 2002). Naturgemäß fand auch die nicht-konstellative, universalistische Strömung mit ihrer räumlichen wie konzeptionellen Nähe zur thebanischen Theologie im alten Konzept eine geistige Vorlage. Sie übernahm Primatcharakter und betont transzendente Allmacht des Sonnengottes und baute diese Elemente als Eigenschaften des Weltgottes der ‚neuen' Sonnentheologie aus. Wohl verabschiedete man sich im Prozess der Universalisierung und Anikonisierung des Sonnen- und Schöpfungsglaubens zunehmend von den mythischen, bildhaften Vorstellungen des heliopolitanischen und thebanischen Systems. Gleichwohl hatten die alten Mytheme und Bilder noch eine starke Ausstrahlungskraft auf die jüngeren Schöpfungskonzepte und Gottesvorstellungen. Fortgesetzte Uminterpretation und Weiterbildung der alten Metaphern lassen schließlich in nicht wenigen Texten die verschiedenen Konzepte ununterscheidbar ineinanderfließend erscheinen. Erst ab der Spätzeit begann man wieder, die im Verlauf des Neuen Reichs und der Libyerzeit anikonisierten Schöpfungsvorstellungen erneut mit den verschiedensten Gottheiten, die nun alle Urgötter und Schöpfergöttinnen sein konnten, zu identifizieren und mit kultischen Konkretionen zu versehen.[849] Nicht selten aber kann man diesen spätzeitlichen schöpfungstheologischen Texten anmerken, dass ihnen eine lange und tiefgreifende Phase, die frei war von Götterkonstellationen, vorausgegangen war. Denn weder die Restaurationen der ersten Ramessiden nach der Amarnaperiode noch die in der Spätzeit zunehmende Volksfrömmigkeit mit ihren Tierkulten konnten das singularistische Welt- und Gottesbild des Neuen Reichs entscheidend verwischen. Noch die spätesten Tempeltexte spiegeln diese Ideologie wider. Die Rückwendung zu lokalen Gottheiten und Kulten war Teil der universalistischen Bewegung, nicht ihr Ersatz.

848 Aus den architektonischen Überresten der Tempelanlage des Mittleren Reichs im Komplex von Karnak (dazu zuletzt GABOLDE 1995, 1998) lässt sich schließen, dass der *Amun*-Kult bereits zu diesem frühen Zeitpunkt entwickelt war und also eine theologische Arbeit, in welcher die Übereinstimmungen mit dem heliopolitanischen Gotteskonzept elaboriert und systematisch adaptiert wurden, vorstellbar ist.

849 Vgl. dazu auch FRANKFURTER (1998:97-111).

Durch diese religions- und theologiegeschichtliche Entwicklung zieht sich wie ein roter Faden die Rezeption und Evolution der für Universalismus und ‚neue' Sonnentheologie namhaft gemachten inhaltlichen Kernelemente. Hierin wird deutlich, dass der theologische Prozess (oder Diskurs) des Universalismus weder mit dem Neuen Reich endete, noch in starrer Parallelität zu jüngeren Schöpfungsmodellen weiterexistierte oder gar in ausschließlicher Reproduktivität ältere Formen konservierte.

Die Zahl der Belege für die einzelnen Motive und Motivkomplexe, die der Schöpfungsthematik und in deren Rahmen der universalistischen Konzeption von Weltwerdung und Welterhaltung zuzuweisen sind, ist in diesen späten Textzeugnissen hoch. Zudem zeugt ihr etliche textuelle Gattungen übergreifendes Vorkommen von hoher Bedeutung ebenso wie von Lebendigkeit der Vorstellungen von der allgegenwärtigen Macht, Fürsorge und Zuneigung Gottes gegenüber seinen Geschöpfen. Darüber hinaus lässt sich an diesen Texten, namentlich an ihrer inhaltlichen Gestaltung, die intensive und produktive Arbeit von Theologen und Schreibern an den verschiedenen Tempeln Ägyptens, die jetzt mehr noch als zu anderen Zeiten nicht nur Kult-, sondern Kultur- und Wissenszentren waren, ablesen. Bei den wenigsten der hier vorgestellten Textquellen handelt es sich um bloße Abschriften von Vorlagen aus dem Neuen Reich. Die aus den Texten ablesbare Anpassung von bestehenden theologischen Systemen und deren Teilen an neue Gegebenheiten, verschiedene Gewichtungen einzelner Motive und Motivkomplexe zu unterschiedlichen Zeiten und insbesondere die Aufnahme neuer Inhaltselemente weisen Libyer-, Spät- und Perserzeit als Epochen aus, in denen trotz politischer und wirtschaftlicher Schwierigkeiten das intellektuelle und theologische Schaffen in hoher Blüte standen. Es konnten Texte produziert werden, die unter Wahrung alter, unumgänglicher Konventionen Platz für kleine und große Innovationen boten und teils ganz neue Gedanken zum Ausdruck zu bringen vermochten. Bis in die Spätantike hinein also bestand das fruchtbare Nebeneinander von Rezeption und Reproduktion auf der einen und von Produktion und Innovation auf der anderen Seite im Umgang mit den hymnischen Texten, deren letzte Funktion als monumentale Wissensspeicher und identitätsbewahrende, traditionsstiftende Manifeste den zeitgenössischen Bedürfnissen ebenso entsprach wie zuvor in der Funktion der Kommunikation mit der Götterwelt im Tempel- und Totenkult.

Mit den Hymnen, deren langer und ungebrochener Produktions- und Überlieferungsgeschichte sich nur annähernd diejenige der (auto)biographischen und der Totenbuchtexte zur Seite stellen lässt, hatte auch Ägypten seine „*heiligen Texte*" (ASSMANN 1983a:10 f., 1995a:6), die sowohl an eine reproduktive Überlieferung gebunden waren als auch einer produktiven Auslegung unterzogen wurden. Denn: „*Rezeption ist Auslegung*" (ASSMANN 1997c:125). Es entstand keine eigene Kommentarliteratur, sondern in ihren Erweiterungen und Umformungen waren die Hymnen ihr eigener Kommentar, den jeweiligen zeitlichen und kulturellen Erfordernissen angepasst.

Es ist deutlich geworden, dass das universalistische Gottesbild nicht auf seine kosmische Dimension beschränkt blieb, es eben nicht nur „*kosmotheistisch*" war,

sondern auch die kultischen und mythologischen Aspekte der Erfahrbarkeit Gottes – ursprünglich Themen konventionell-religiös geprägter Texte – berührte. Massiv spürbar wird die Expansion des Gottesbildes in den zahlreichen kultischen Hymnen aus dem Tempelkontext, in denen der Sonnengott als Lebens- und Lichtspender für den Unterweltsbereich und seine Bewohner präsentiert wird. Diese Funktionserweiterung muss vielleicht als die bedeutendste theologische Veränderung des ersten Jahrtausends, die sich aus den Texten unmittelbar erschließen lässt, betrachtet werden. Und schließlich betraf es auch die vierte, die persönliche Ebene maßgeblich. Dieser individuelle Gesichtspunkt ist nun nicht losgelöst von den anderen zu betrachten, indem man zwei zeitlich versetzt auftretende, später parallel verlaufende und sich teilweise beeinflussende Strömungen annimmt. Vielmehr müssen die Aspekte als miteinander verknüpft angesehen werden: Gott ist dem Einzelnen trotz aller Transzendenz im Kosmos nahe, Natur und Schöpfung sind menschbezogen, durch sie dient und hilft Gott dem Individuum. Das als ‚persönliche Frömmigkeit' bezeichnete Phänomen einer individuellen und direkten Mensch-Gott-Beziehung muss als unabtrennbarer Teilaspekt des Wirkens Gottes in der Schöpfung angesehen werden, ohne den die Ausbildung universalistischen Geistesgutes kaum denkbar wäre. Diese Schlussfolgerung lassen die Textinhalte a l l e r Perioden zweifelsfrei zu.

1.1 SCHÖPFUNGSPLAN

Für alle mit der Weltschöpfung verbundenen theologischen Systeme und gerade auch die universalistisch geprägte Sonnentheologie war die Idee vom *Schöpfungsplan* von zentraler Bedeutung. Der Schöpfergeist und sein erarbeitetes Konzept waren der Garant dafür, dass die Welt nicht wieder ins Chaos zurückfiel und ihre Ordnung verlor. Er eröffnete zugleich in Verbindung mit dem göttlichen *Wort* den Raum und die Zeit des Lebens. Er stand also da als der Initiator und Stifter von Leben im grundsätzlich universalen Sinn. Vor diesem Hintergrund ist es kaum überraschend, was auch den großen ägyptischen Schöpfungskonzeptionen gemeinsam ist, dass in ihnen nämlich weniger der praktische als vielmehr der *konzeptuelle* Aspekt des jeweiligen Schöpfungsaktes hervorgehoben ist. Das Modell von der Schöpfung durch den planenden Gedanken, der, durch den Mund Gottes ausgesprochen, Realität wird, ist für Ägypten nicht etwa als Variante, geboren aus einer theologischen oder gar politischen Oppositionshaltung, zu sehen. Es war d a s gültige Modell, welches es den Ägyptern ermöglichte, Ausgangspunkt und Existenz von *„allem, was ist“* (*wnn.t nb.t*) zu erfassen.

Obgleich das Reden vom Schöpfungsplan meist den Worten über die Erschaffung der Welt in den kosmogonischen, besonders den hymnischen Texten vorangestellt und eher „theorielastig“ ist, lesen sich die jeweiligen Passagen durchaus abwechslungsreich. Zur Umschreibung der willentlichen Absicht des Schöpfergottes v o r dem eigentlichen Schöpfungsakt wurden vor dem Neuen Reich fast ausschließlich mit den Verbalwurzeln *ꜣbj* und *mrj* gebildete Präpositionalausdrücke wie *n- ꜣbb=f* oder *r- mrr=f* benutzt. Ab der 18. Dynastie erscheint vermehrt das Le-

xem *sḫr* in den Texten, womit der göttliche Plan nun eigens benannt wurde. Die Semantik des Begriffes *sḫr* muss weit gefasst werden: Er bezeichnet die Gedankengänge, Absichten und Pläne eines Menschen oder Gottes, darüber hinaus aber auch das durch sie geleitete Handeln und schließlich den von ihnen bestimmten Charakter einer Person. In den Königsinschriften des Mittleren und Neuen Reichs sind es die *sḫr.w* des Herrschers, die er in die Tat umsetzt, um sowohl die irdische als auch die kosmische Weltordnung zusammenzuhalten.[850] Aus diesem Kontext war der Terminus im Verlauf des Neuen Reichs in die Schöpfungstexte gelangt: Nach seiner *planerischen Vorstellung* erschafft die Urgottheit die übrigen Götter, setzt die himmlischen und irdischen Elemente ein und macht die Menschen.[851] Als gleichbedeutend sind die bereits aus dem Mittleren Reich bekannten Formulierungen zu bewerten, in denen das Herz, das menschliche wie göttliche Sinnzentrum[852], als Ausgangspunkt des göttlichen Planens in den Vordergrund gerückt wird. Besonders beliebt war es dann seit der Ramessidenzeit, von der „*Schöpfung des Herzens*" (*qmꜣ.t n-jb=f*), zu sprechen. Ebenso metaphorisch konnte die Schöpfung als *ms.t n-jb=f*, als „*Geburt seines Herzens*", umschrieben werden. Angesichts der dem Herzen von den Ägyptern beigemessenen Schlüsselstellung beim menschlichen Zeugungsakt[853] ist es nicht verwunderlich, dass auch die „*Geburt*" der Schöpfung ihren Ausgang „*im Herzen*" der Urgottheit nahm.

Seit dem achten Jahrhundert v. Chr. wird an den Texten eine deutliche Abstrahierung des Schöpfungsgedankens deutlich. Verben wie *wꜣwꜣ*, *mꜣwṯ*, *snṯy* und *kꜣj*, die sich alle im semantischen Umfeld von „*denken, planen*" bewegen und ursprünglich ausschließlich Tätigkeiten des menschlichen Geistes beschrieben hatten, wurden nun mit der Schöpfung Gottes in Verbindung gebracht und erweiterten das phraseologische Inventar. An dieser Ausweitung des Vokabulars ist darüber hinaus die generelle Tendenz der ägyptischen Spätzeitkultur zu nahezu grenzenloser Differenzierung und Diversifizierung der Welt abzulesen.

Wie die Sargtexte deutlich machen, war auch die Idee, dass nicht nur die Kosmogonie, die uranfängliche Schöpfung, sich nach göttlichem Plan und Ratschluss vollzogen hat, sondern auch das *Fortdauern* allen Lebens dem Willen der Gottheit unterworfen ist, bereits in den Vorstellungen des Mittleren Reichs verankert. In vielen Hymnen, Gebeten und Weisheitstexten taucht dieses Prinzip wieder auf und gewinnt in der Libyerzeit an Bedeutung: Der *sḫr* Gottes wirkt in der irdischen Schöpfung fort, bestimmt die Geschicke jeglicher Existenz und wird schließlich Richtschnur für die persönliche Lebensführung. Hierin liegt einer der markantesten Unterschiede der universalistisch geprägten Sonnentheologie zu den übrigen ägyptischen Weltentwürfen begründet: Die entmetaphorisierte Konkretisierung des

850 Vgl. die bei GRIMAL (1986:345-347) gesammelte Phraseologie. Jedoch konnten auch menschliche Gedanken jeglicher Art „*im Herzen*" entstehen.

851 So auch BILOLO (1986b:90-94).

852 Vgl. grundsätzlich zur Bedeutung des Herzens BRUNNER (1977) sowie zuletzt ENGLUND (1998:111 f.; Hinweis S. BICKEL), auch BILOLO (1982, 1986b:63-66, 1988:52-60).

853 Vgl. dazu generell MÜLLER (1966), auch JANSEN-WINKELN (1992).

Göttlichen schafft eine enge Beziehung zum Menschlichen allgemein und speziell zur individuellen Religiosität.

1.2 SCHÖPFERWORT

Die enge, ja untrennbare Verbindung zwischen Schöpfungsplan und ausführendem *Wort* ist deutlich: Was die Schöpfergottheit zuvor *„in ihrem Herzen“* kunstvoll ersonnen hat, setzt sie sodann in die Tat um und lässt auf den Schöpfungsplan den Schöpfungs*akt* folgen, indem sie das Erdachte *ausspricht*.[854] Das Wort ist der Übermittler des Gedankens; erst der explizierte, zur Sprache gekommene Entwurf Gottes lässt ihn auch Realität werden. Das jedem materiellen Element beigeordnete *„Wort“*, das es eindeutig identifizieren soll und die Welt gewissermaßen als Zeichensystem begreiflich werden lässt, ist das in spätzeitlichen Schöpfungsvorstellungen verankerte und thematisierte *md.t-nṯr*, das *„Gotteswort“*. Es hat in dieser Zeit wohl nichts anderes als die Hieroglyphenschrift insgesamt wie auch jedes einzelne Zeichen benannt.[855] Grundsätzlich sind sich die verschiedenen ägyptischen Kosmogonien auch in diesem Punkt einig. Während allerdings in der von Heliopolis der Sprechakt beiläufig ist und die Geschöpfe eher zufällig entstehen – zu dieser Lesart tendiert auch das thebanische Konzept von *Amun-Re* –, tritt beim Handeln *Ptah*s in Memphis die logische Verbindung von Schöpfungsplan und Schöpferwort deutlich hervor.[856] Das ‚Denkmal memphitischer Theologie‘ gibt darüber sehr grundsätzliche Auskunft (⇗ 74). In diesem in mehrfacher Hinsicht bedeutsamen Text werden Theogonie und Kosmogonie ganz pointiert als *„einheitliches, kontinuierliches Wortgeschehen begriffen“* (KOCH 1993:381), in dessen Verlauf sich *Ptah*, der an die Stelle *Atum*s als Urgott gesetzt worden ist, in der geordneten Welt, die stufenweise seinem Allwesen entsprungen ist, realisiert.[857] Die Zunge also, nicht die Hand, ist *Ptah*s wichtigstes Schöpfungswerkzeug, was angesichts der Rolle als Handwerks- und Handwerkergott, mit der er landläufig verbunden war, erstaunen mag (FINNESTAD 1976:105-110).

Das Schöpferwort Gottes ist keine Anrede an irgendetwas oder jemanden, wenn es auch die ausführenden Kräfte sogleich in Bewegung setzt. Vielmehr ist es der für das menschliche Verständnis in deutlichen Worten ausgedrückte Wille und Gedanke Gottes, das ihn als den allmächtigen Herrn, auf den alles Dasein als auf den letzten Urheber zurückgeht, bezeichnet. Dieser ebenso abstrakte wie konkrete und all-

854 Zur Bedeutung des Schöpferwortes vgl. grundsätzlich ZANDEE (1964b) und BICKEL (1994a:100-111) sowie auch BILOLO (1988:61-70).

855 Besonders deutlich in BM 498, dazu ASSMANN (1995b:90 f., 2002a:174).

856 Der von KOCH (1993:377-382) angedeuteten Interpretation der *Ptah*-Theologie als einer *„gleichrangigen Absetzbewegung“* von der *Amun*-Theologie folge ich allerdings nicht.

857 Die zu dieser Stelle von KOCH geäußerte und bereits von H. JUNKER sinngemäß vorgebrachte Einschätzung, dass *„erst bei dieser memphitischen Lehre ... sich von einer wirklichen Schöpfungsidee in Ägypten reden“* lasse und *„alles, was sonst in diesem Zusammenhang überliefert wird, ... mehr auf Weltentstehung aus dumpfen Prozessen“* ziele (ebda.), stellt m. E. eine krasse Fehleinschätzung der erheblich älteren Quellen dar.

umfassende Grundgedanke wird es gewesen sein, der das *Wort*-Motiv für die universalistische Schöpfungstheologie seit dem Neuen Reich attraktiv erscheinen ließ; es war ja wie geschaffen, es mit einem zunehmend transzendenten und doch allgegenwärtigen Gott zu assoziieren, der mühelos, nur vermittels eines gesprochenen Wortes, die Welt zur Entstehung brachte, ihr Leben verlieh und dieses Leben nach Belieben leitete – und erlöschen ließ. Alle anderen, technomorphen Konzeptionen von Kosmogonie, die zunächst noch parallel ihre Gültigkeit besaßen, waren schließlich nichts anderes mehr als allegorische Umschreibungen für das e i n e Modell, das sie alle in sich aufgenommen und vereinigt hatte, waren Interpretation und Konkretisierung des ursächlichen, aus dem Gedanken geborenen Schöpferwortes. Betrachtet man die entsprechenden Textpassagen – natürlich nur die, wo das Schöpfungsthema über ein göttliches Epitheton hinaus entfaltet worden ist –, ist die Tendenz zu beobachten, dass das Motiv des schöpferischen Ausspruchs den betreffenden Abschnitt einleitet und die bildlichen Ausdrücke beziehungsweise die Nennung dessen, was geschaffen wird, sich daran anschließen.[858]

1.3 ZEIT

Es war für die alten Ägypter ein zwar täglich erfahrenes, doch offensichtlich mit großer Intensität erlebtes Geschehen, dass die Sonne aufgeht, nachdem sie die ganze Nacht in der Finsternis war. Die Nacht, die Finsternis, stand für das Chaos. Das Aufgehen der Sonne mit den ersten Strahlen über die Erde war so etwas wie ein ausleuchtendes, Raum schaffendes Geschehen. Und dadurch, dass die Sonne über den Himmel „fährt", werden die *Zeiteinheiten* des Tages geschaffen und die Tage von den Nächten getrennt – überhaupt so wird *Zeit* möglich. So wurde im Blick auf das, was „draußen" im Kosmos geschieht, immer wieder dieser hintergründige Ablauf Chaos – Raum – Zeit vergegenwärtigt. Dieser Prozess wurde übertragen in die Grundkonzeption einer Vorstellung davon, wie Schöpfung überhaupt geworden ist. Was man täglich erfährt, ist ein Bild für das, wie es grundsätzlich – vor aller Zeit – in der Erstschöpfung vor sich gegangen ist.

Seit dem Alten Reich machen ganz unterschiedliche Quellen deutlich, dass das Königtum wesentlichen Anteil an der Aufsicht über diesen Prozess und die Erhaltung der göttlichen Schöpfungs- und Weltordnung trug und dafür mitverantwortlich gemacht wurde.[859] Die Texte aus dem Funerärbereich und die darin fixierten Vorstellungen von Jenseits und Kosmos jedoch trugen dieser Rolle des Königtums kaum Rechnung. Die intellektuellen Verschiebungen, welche die politischen und sozialen Krisen am Ende des Alten Reichs zur Folge hatten, stellten diese Weltan-

858 Bspw. Graff. Tura,12-14, pChester Beatty IV rto. VII,5-7, pBerlin 3049 II,6 f. (⧅ 29), pBerlin 3055 XVI,4-6 (⧅ 40). Sollte diese Beobachtung korrekt sein, läge hier die genaue Umkehrung der These G. V. RADs (1987a:156), dass in der hebräischen Kosmogonie des Alten Testaments (Gen 1) die Vorstellung vom Schöpferwort Gottes (אמר) als eine Interpretation von ברא „*erschaffen*" aus Vers 1 aufzufassen sei, vor.

859 Vgl. im einzelnen ASSMANN (1970:22, 1983b:48 f.), BAINES (1987:80 f.), FRANKE (1997).

schauung zusätzlich in Frage und ließen Zweifel an der öffentlich proklamierten Allmacht des Königs aufkommen. Das Nachdenken über Gott, das Königtum und die Welt hat in den literarischen Texten vor allem des Mittleren Reichs seinen Niederschlag gefunden und beeinflusste die Frühphase der diskursiven Suche nach der Wahrheit und nach der Instanz, die diese Wahrheit verkörperte und die Ordnung garantierte. In der Sonnentheologie des Neuen Reichs schließlich glaubte man diese Instanz gefunden zu haben – das Zentralgestirn selbst samt seiner Wirksamkeit war es, dem allein man die Erhaltung des Lebens zutraute, das man nun direkt ansprach – nicht nur der König, sondern alle Sterblichen. Jeder Sonnenaufgang war jetzt Sinnbild und Bestätigung des Lebenskreislaufs, Tempelkult und Königshandeln hatten bestenfalls noch flankierende Funktion, reichten allein aber nicht mehr aus. Hatte im Alten und Mittleren Reich der König Sorge zu tragen für seine Untertanen und deren Schutz und Erhaltung, so übertrug sich dieses Aufgabenfeld ab der 18. Dynastie mehr und mehr auf die Sonnen- und Schöpfergottheit, bis in der 19. Dynastie schließlich der Weltgott schlechthin entstanden war, dem – wie es die besprochenen Texte durchblicken lassen – auch alles irdische Leben und Treiben unterstellt war. Ganz allmählich wurden dem Gott auch die Attribute des irdischen Herrschers übertragen: Er wurde mit königlichen Emblemen wie Kronen, Uräusschlangen, Zepter und Geißel vorgestellt.[860] Diese Entwicklung gipfelte schließlich im umfassenden Orakelwesen der frühen Libyerzeit, als kein Lebensbereich mehr dem Einfluss und Wirken des Gottes entzogen war. Für die spätere Libyerzeit und die Spätzeit zeichnet sich eine teilweise gegenläufige Tendenz ab: Ausweislich der autobiographischen Texte setzte ein Individualisierungsprozess ein, in dem persönliche Stärken und Fähigkeiten hervorgehoben wurden, die im besten Fall noch nach dem Willen und im Sinn Gottes zur Entfaltung kamen.

Die Ausdeutung aber, welche die kosmischen Phänomene des Sonnenlaufs in diesem neuen Rahmen erfuhren, erlaubte keine Unterscheidung mehr zwischen Schöpfung und Belebung, zwischen Werden und Sein, ja, diese Opposition war unmöglich. Die formende und die beseelende, die hervorbringende und die erhaltende Energie waren ein und dieselbe Kraft, die sich in Strahlung und Bewegung der Sonne manifestierte.

Trotz der hohen Erkenntnis, es sei e i n e Kraft, die im Kosmos und aus ihm heraus wirkt, die schafft und gleichzeitig erhält, waren es einzelne kosmische Phänomene, die der Ägypter vor Augen hatte, die er deutete und ihn zu jener Einsicht erst führen konnten: *Bewegung* und *Licht* der Sonne. Eines wird dabei deutlich: Mit dem Lauf der Sonne ist der *Zeitbegriff* untrennbar verbunden, Zeit ist ohne diesen Lauf nicht denkbar, durch seine Ausdeutung aber lässt sie sich fassen und kategorisieren.

In den traditionellen Texten ergeben sich nur für die Gottheit selbst die Zeit und der Raum aus der Bewegung der Sonne– eine *duale ‚Ewigkeit'* in räumlicher und/ oder zeitlicher Hinsicht (*nḥḥ*/ *Neheh*-Dimension – *ḏ.t*/ *Djet*-Dimension). Es kann an

860 Bspw. pKairo CG 58038 III,2-5; vgl. dazu auch BICKEL (1998).

dieser Stelle unmöglich auf diese beiden zentralen Begriffe ägyptischer Zeit- und Weltvorstellung eingegangen werden;[861] doch soll für die zukünftige Beschäftigung mit dieser Thematik angedeutet werden, dass es sinnvoll sein kann, den Horizont ägyptologischer Betrachtung für einmal zu überschreiten und zu schauen, wie der allgemein-historische Blick auf die verschiedenen Zeitkonzepte bewertet wird.

> Die üblichen Weisen der Historiker, Zeit zu behandeln, sind bekanntlich doppelpolig: Entweder wird Zeit linear, gleichsam als Zeitpfeil dargestellt, sei es teleologisch oder sei es mit offener Zukunft. ... Oder aber Zeit wird rekurrent und kreisläufig gedacht. Dieses Modell, das die Wiederkehr des grundsätzlich Gleichen thematisiert, wird gerne auf die Griechen zurückgeführt, denen gegenüber Juden und Christen das lineare Modell entwickelt hätten. ... Von beiden Modellen läßt sich sagen, daß sie unzulänglich sind, denn jede geschichtliche Sequenz enthält sowohl lineare wie rekurrente Elemente. Vor allem ist jeder sogenannte Kreislauf in sich auch teleologisch zu denken. Denn das Ende der Bewegung ist das vom Anfang her vorgesehene Ziel, der Kreislauf selber also eine in sich zurückweisende Linie. (KOSELLECK 2000:19 f.)

Möglicherweise haben die Ägypter bereits die von KOSELLECK formulierte Beobachtung gemacht und daher die Modelle *Djet* und *Neheh* als komplementäre, aufeinander bezogene Systeme zur Beschreibung der kosmischen Dimensionen etabliert.

Die theozentrische Perspektive auf die Zeit-Dimension verlagerte sich hin zu einer weltumspannenden, universalistischen Sichtweise, die beiden Ewigkeitsdimensionen wurden aus der göttlichen Sphäre heraus auf irdische Verhältnisse übertragen.[862] An den Gang des Sonnengottes sind Tage, Nächte und Stunden[863] gebunden, er verknüpft aber auch Monate und Jahre. Durch die – zuvor auch schon ikonisch ausgedeutete – Periodizität der Sonnenbahn wird die kontinuierliche Zeit in Zeiteinheiten „*geschieden*“ (*wpj*), und es ist dieses natürliche Phänomen, das als Erschaffung der Zeit im Sinne eines Akts der Belebung theologisch interpretiert wurde. Die Größe *Zeit* ist nun für jedes einzelne Lebewesen unmittelbar erfahrbar

861 Vgl. vielmehr HORNUNG (1965b, 1981), WESTENDORF (1966, 1983), NIWINSKI (1981) sowie ASSMANN (1975b, 1989a:197-206, 1991a:90-97) und zuletzt (LOPRIENO 2003c), die sich der komplexen Thematik durchaus kontrovers genähert haben.

862 Am sinnfälligsten wird diese Übertragung im Bereich des irdischen Königtums, dass bereits zu Beginn der Welt mit *nḥḥ* und *ḏ.t* verknüpft wird (vgl. pLeiden I 350 rto. IV,4 f.). Die in diesem Zusammenhang besondere Stellung des Königtums kommt auch in der schon lange vor dem Neuen Reich bezeugten stereotypen Wunschformel *N.N .ꜥnḫ ḏ.t* „*Möge König N.N bis in Ewigkeit leben*“ zum Ausdruck.

863 Erstaunlicherweise werden die Stunden fast immer nur in Verbindung mit der Nacht genannt (*wnw.t-grḥ* u.ä., vgl. ASSMANN 1971:15). Die Nachtstunden spielen für die Unterweltsvorstellungen des Neuen Reichs eine gewichtige Rolle; ein eigens konzipierter Textcorpus, das ‚*Stundenbuch*‘, schildert detailliert die einzelnen Phasen der nächtlichen Sonnenfahrt durch die Unterwelt; ergänzend zu dieser Unterweltsliteratur kommt das ‚*Pfortenbuch*‘ hinzu; vgl. zur ganzen Thematik HORNUNG (1991). Diese Motivik ist allerdings aufgrund ihrer Konstellativität und ihres Ikonenreichtums für die ‚neue‘ Sonnentheologie nie wichtig gewesen und findet daher auch im Rahmen dieser Untersuchung keine weitere Beachtung. Da, wo von *Osiris* und der Unterwelt gesprochen wird, ist der Jenseitsgott ganz mit dem sichtbaren Sonnen- und ggf. sogar Schöpfergott identifiziert und mit entsprechender Phraseologie bedacht.

und wird zu einem persönlichen Anliegen – umso mehr, als neben die kosmischen Zeiteinheiten die individuellen treten, die ebenfalls auf die Gottheit zurückgeführt werden. Jeder Mensch besitzt einen begrenzten Vorrat von Lebens*zeit* (*ʿḥʿw*)[864], der mit seiner Lebens*energie* (*ʿnḫ*) zusammengehört. Letztendlich beinhaltet also die Zeit konkret die ganz individuelle Lebenszeit, wie um die „große Zeit" kümmert sich Gott um die „kleine" des einzelnen Menschen, verlängert oder verkürzt sie, Schicksal und Gedeihen für jedermann sind in seiner Hand. So, wie sich das einzelne Leben in einer Zeit*spanne*, die ihm aus dem unerschöpflichen Vorrat der Zeit zugemessen ist, entfaltet, erstreckt sich das Leben des Lebensgottes selbst, aus dem alles einzelne Leben hervorgeht, in der Zeitfülle, aus der die einzelnen Jahre und „Lebenszeiten" hervorgehen.

Bedeutsam ist, dass es hier der universalistischen Theologie ein weiteres Mal gelungen ist, die kosmisch-transzendente mit der menschlich-individuellen Dimension zu verknüpfen, das Wohlergehen des Menschen direkt an den Lauf der Sonne anzubinden. Das Eingreifen Gottes, seiner Gunst folgend, das Gewähren von Leben und Lebenszeit, beinhaltet ganz wesentliche Elemente des Gott-Mensch-Verhältnisses, welches die individuelle Religiosität prägt. Bis in die Perserzeit hinein und darüber hinaus lässt sich dieser Gedanke – freilich verschiedentlich modifiziert – in den betrachteten Texten wieder finden und verfolgen.

1.4 SONNENLAUF ALS MÜHE

Die „Zweckgebundenheit" des Sonnenlaufs ist evident: Für die Menschheit wird die Zeit messbar, die Abfolge von Tages- und Jahreszeiten ermöglicht einen qualitätvollen Lebensrhythmus, und die individuelle Lebenszeit selbst hat ihren Ursprung in der kosmischen Kreislaufbewegung. Ist die Inbezugsetzung der Sonnenbewegung zu den irdischen Geschöpfen schon für sich genommen eine Eigentümlichkeit universalistischer Theologie, so wird der Gegensatz zu konventionellen Vorstellungen in den Bezeichnungen „*Arbeit*" (*kꜣ.t*), „*Aufgabe*", „*Beruf*" (*n.t-ʿ*) und „*Mühe*" (*wrḏ*) für die Deutung der Himmelsüberfahrt als einer selbstlosen, lebenspendenden und -erhaltenden Handlung Gottes vollends deutlich.

Die Phraseologie, in welcher das mit dem Sonnenlauf einhergehende Mühen Gottes ausgedrückt ist, wurde dem säkularen Bereich und der Königsideologie entlehnt. In etlichen Beamtenbiographien kann man den Passus *ḥḥj ꜣḫ.t n-* („*Nützliches suchen für* ..."), bezogen auf den Grabherrn, der seinem Vorgesetzten oder seinem König dient, lesen, verbunden mit der Versicherung, dass er dafür sogar auf seinen Schlaf verzichtet. In Königsinschriften kann selbiges auch vom König, der den Kult seines Gottes versorgt und Tempel baut, gesagt werden (GRIMAL 1986:171 f.). Wesentlich häufiger aber ist der Dienst in entgegengesetzter Richtung ausgedrückt: Zu den zentralen Aufgaben des Königs gehört es, das Wohl seiner

864 Vgl. dazu ausführlicher ASSMANN (1975b:11-18) sowie ZANDEE (1992a::235 Anm. 51) und LOPRIENO (2003c:128).

Untertanen, des Landes zu gewährleisten, für sie *„das Nützliche zu suchen"*.[865] In diesen Bereich fallen auch die Bilder vom König als Hirten, der sein Volk als das ihm anvertraute Vieh zu weiden und zu beschützen hat.[866] Die Herausstellung der Güte Gottes als Wohltäter, Hirte und ‚ethische Instanz' baute mit Sicherheit auf diesem Königsbild des Mittleren Reichs auf. Seit Beginn des Neuen Reichs wurden diese Aufgaben mehr und mehr auf Gott übertragen. Der Eindruck, der bei GRIMAL (1986:249 m. Anm. 777) erweckt wird, dass die Königstexte der Spätzeit durch Götterhymnen und -epitheta des Neuen Reichs geprägt worden seien, ist sicher nicht zutreffend. Vielmehr muss mit einer kontinuierlichen Tradierung entsprechender Phraseologie im Königskontext gerechnet werden. Ebenso wie verschiedene Hymnen und literarisch gestaltete Texte des Mittleren Reichs der Verbreitung dieses bestimmten Königsbildes dienten, sollten Hymnen ab dem Neuen Reich das entsprechende Gottesbild verbreiten (ASSMANN 1983a:183 f., 1995a:129). Wichtig, ja unerlässlich war es in diesem Zusammenhang zu betonen, dass weder Ermüdungserscheinungen noch objektive Gefährdungen die göttliche Arbeit und Fürsorge beeinträchtigen oder gar erlahmen lassen könnten.

In der *Aton*-Theologie ist die göttliche Fürsorge als Triebkraft für die unternommene Mühe zur *„Liebe"* (*mrw.t*) überhöht worden, einer Liebe Gottes zu den Menschen, aus der heraus alles Gute möglich wird, die aber *vice versa* ungeteilte, bedingungslose Gegenliebe seitens der von Gott mit Wohl verwöhnten Menschheit fordert. Die Synonymie von *„Strahlen"*, *„Schönheit"* und *„Liebe"* tritt in den Texten deutlich hervor und veranschaulicht einmal mehr, wie das kosmische Phänomen der Allgegenwart des Lichts als die Lehre von der Gotterfülltheit der Welt seine theologische Ausdeutung fand. Mit dieser Interpretation des göttlichen Wirkens als Aufopferung, als Dienst an den irdischen Geschöpfen, ist man vermutlich beim Herzstück der ‚neuen' Sonnentheologie, welches sich in den Jahrhunderten des Neuen Reichs und darüber hinaus bis in die spätesten erhalten konnte, angelangt. Durch die Stichworte *Aufgabe*, *Arbeit* wurde die *„als wunderbar empfundene Regelmäßigkeit und Periodizität* [der Sonnenbewegung], *aus der sich die zählbare Zeit ableitet, das Stetige und Unaufhörliche des Auf- und Untergehens"* (ASSMANN 1975b:49) in ganz besonderer Weise von den Hymnen hervorgehoben.

Wie aus den Quellen sowohl des Neuen Reichs als auch der Libyer- und Spätzeit deutlich wird, war die mühselige Aufgabe Gottes keineswegs ausschließlich *„anthropozentrisch"* gedacht, sondern hatte universale Auswirkungen. Insofern ist es auch nicht korrekt, die ‚neue' Sonnentheologie insgesamt mit diesem Attribut zu versehen.[867] Vielmehr bezog sie alle irdischen Geschöpfe ein, während die Beschränkung auf die personenbezogenen Aspekte sich erst im Laufe der 19. Dynastie

865 Vgl. dazu FRANKE (1997:192 f.*passim*) und GRIMAL (1986:229-293.348-351) mit den Belegen für variable Phraseologie.

866 Vgl. die Sammlung der entsprechenden Phraseologie bei BLUMENTHAL (1970:344-362); auch BONHÊME & FORGEAU (2001:134-143) sowie die vorige Anm.

867 So allerdings ASSMANN (1984b:681 f. u.ö.).

verstärkte, parallel mit der zunehmenden Ausprägung der individuellen Religiosität, was nicht weiter überrascht. Doch bedeutete dies keine endgültige Entwicklung – in den Berliner Hymnen oder den perserzeitlichen aus El-Charga ist die Menschbezogenheit deutlich zurückgenommen zugunsten einer ganzheitlichen Hinwendung des Schöpfergottes zu allen Kreaturen.

1.5 LOB DES SCHÖPFERS DURCH DIE SCHÖPFUNG

Nicht erstaunlich ist bei dieser Perspektive auf die Vorgänge in Kosmos und Natur und ihre direkten Inanspruchnahme durch alle irdischen Kreaturen die Explikation der Gefühle tief empfundener Bewunderung und Dankbarkeit dem Schöpfer gegenüber. Das innige, vertrauensvolle Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung, das geprägt war von liebender Aufopferung und grenzenloser Fürsorge, konnte auf Seiten der irdischen Geschöpfe nicht ohne Reaktion bleiben: Mensch und Tier waren erfüllt von Gegenliebe, Bewunderung und Dank für das göttliche Segenshandeln. Dieses Gefühl der Dankbarkeit fand seinen sinnfälligen Ausdruck in den Hymnen.

Es ist eines der kennzeichnendsten Merkmale der universalistisch geprägten Theologie und ihrer Texte, dass in ihnen die unmittelbar betroffenen Objekte göttlicher Wirksamkeit gleichsam ihre Empfindungen ihrem Schöpfer gegenüber bekundeten. Dabei kann von Anbetung im eigentlichen Sinne gar keine Rede mehr sein. Denn es geht dabei nicht um einen rituellen Akt, sondern in erster Linie um die alltäglichen Lebensregungen der erwachenden Natur, die als ein einziger Lobgesang der durch das Licht geschaffenen Welt auf die Schöpferkraft interpretiert wurden. Das die Welt umspannende Lob des belebenden Schöpfers ist die bloße Antwort auf das Sonnenlicht. Besonders kennzeichnend für diese Auffassung vom Sinn der Lobpreisung Gottes sind jene Szenen und Passagen der morgendlichen Sonnenanbetung, in denen die Anbetung gleichsam als Lebensregung erscheint und die Menschen in einer Reihe mit Tieren und Pflanzen auf die lebensspendende Wirkung des Sonnenlichts reagieren.[868] Der Anstoß zu solchem Dank entsprang dem neu gewonnenen Bewusstsein, als Mensch das Objekt der belebenden und erhaltenden Schöpfertätigkeit Gottes, der Adressat seiner kosmischen Manifestation zu sein.

Die „Selbstthematisierung"[869], die in den Hymnen vor allem die Menschen, aber auch das Tier- und sogar das Pflanzenreich zu einem Dialogpartner Gottes machte, war den konventionell geprägten Texten völlig fremd. Darin waren es höchstens die übrigen Gottheiten der alten Konstellationen, die beim Anblick des Sonnengottes in Jubel ausbrachen. Denn nach ägyptischem Verständnis konnte die im Kult ermöglichte Kommunikation nur in göttlicher Sphäre statt finden, die auf Erden vollzoge-

868 Vgl. auch HORNUNG (1973:197-200). Ihre höchst anschauliche Entsprechung fanden diese Textpassagen in verschiedenen bildlichen Darstellungen auf Grab- und sogar Tempelwänden, v. a. während der Amarna- und Nach-Amarnaperiode (vgl. KAMPP-SEYFRIED 2003:123-126).

869 Dieser Terminus wird von mir in einem anderen Sinn verwendet als bei ASSMANN (1986c:534).

ne Anbetung einer Gottheit legitimierte sich ausschließlich als Zitat göttlicher Rede. In den Hymnen universalistischer Prägung wird nicht nur der – man möchte meinen: bewusste – Perspektiven-, sondern sogar ein Paradigmenwechsel deutlich, indem durch die Konzentrierung auf die irdischen Subjekte der reine Gott-Gott-Bezug zumindest ein Stück weit aufgelöst, die Realität der kultischen Praxis betont wurde.[870] Diese Aussagen werfen ein helles Licht auf das Selbstverständnis der hymnenbeschrifteten Statuen und Grabeingänge als einer Institution verkündenden Gotteslobs. In der Institution der *Tempelstatuen*, die sich ganz ausdrücklich als Mittler zwischen Mensch und Gott versteht, lässt sich für Zeit nach dem Neuen Reich die Fortsetzung dieser Entwicklung erkennen.

Nicht nur die Bewunderung für das Wirken Gottes im Kosmos, seiner Schöpfung, sondern auch Ausdruck von Lob und Dankbarkeit für seine Hilfe in Notsituationen finden sich in vielen vor allem in gebethaftem Stil gehaltenen, meist autobiographischen Texten. Diese Bekenntnisse, die – sofern man diese kategorische Trennung aufrecht erhalten möchte – schon eher dem Bereich der individuellen Religiosität zuzurechnen sind, enthalten entweder Willensbekundungen, dass man Gott für die erlebten Gunstbeweise preisen wolle[871], oder die Dankesbezeugung selbst. Darin wird deutlich, wie eng der Erhalt des Kosmos und die Hinwendung zur Einzelperson miteinander verzahnt waren und gleichsam jeder Dank für die Gaben Gottes – zumindest implizit – auch einen Dank für seine Hilfe im persönlichen Schicksal beinhaltete. Umgekehrt konnte sich eine Danksagung für die Hilfe in oder sogar die Errettung aus einer Notsituation ausweiten zu einem bewundernden Lob der Schöpfung.

Die ägyptischen Götterhymnen – Tempeltexte ebenso wie Grabtexte – erfuhren also mit den Aspekten des Schöpferlobs und der Dankbezeugung eine Funktionserweiterung, denn die Sonnenhymnen konventioneller Art sind nicht als Ventil für menschliche Empfindungen wie Bewunderung, Ehrerbietung oder Dank bekannt. Vergleichbar und möglicherweise als Vorbild zu betrachten sind allerdings die Lobreden auf die Könige, wie sie etwa für *Senwosret* I. (1919-1875 v. Chr.) und *Senwosret* III. (1837-1818 v. Chr.) aus dem Mittleren oder *Thutmose* III. (1479-1426 v. Chr.) aus dem Neuen Reich überliefert sind.[872]

1.6 VERBORGENHEIT UND TRANSZENDENZ GOTTES

Die Idee von der *Verborgenheit* Gottes, sowohl im Sinne theologischer Unbestimmbarkeit, Unbenennbarkeit und Unabbildbarkeit, als auch im Sinne der Verborgenheit gegenüber der übrigen Götterwelt, wird durch die dokumentierte Zentra-

870 Besonders das Verarbeiten des Motivs in den dem Tempelkult zuzurechnenden Texten lässt diese Verlagerung deutlich werden: Die Formulierung des subjektbezogenen Handelns Gottes und der daraus resultierende Dank waren nicht bloß persönliche Angelegenheit, sondern waren Kultbestandteil.

871 Vgl. dazu ASSMANN (1983a:184 f., 1995a:129 f.) sowie GNIRS (1996:204 f.233-235).

872 Vgl. die Übersetzungen der Königseulogien bei ASSMANN (1999a:511-539).

lität und Ausweitung des Lebens- und Lichtgott-Konzepts greifbar. Die Einheit des weltgewordenen und daher vielheitlich manifesten Gottes sollte ein undenkbares Geheimnis sein, an dem jeder geistige Zugriff scheitern und das auch den Göttern verborgen bleiben musste. Logischerweise beschränkte sich die Transzendenz nicht auf die solare Erscheinungsform Gottes, sondern der Gedanke weitete sich auf die gesamte, allumfassende kosmische Leibhaftigkeit des Gottes aus. Diese Ausweitung setzte sich durch die Libyerzeit hindurch fort und überhöhte die göttliche Unnahbarkeit noch weiter, bis schließlich die Menschen den Zugang zu Gott vollends verloren zu haben scheinen und ihn an anderer Stelle von neuem schufen. Die bereits in der Ramessidenzeit sich bildenden individuellen Beziehungen zu Lokalgottheiten und -heiligen sowie nach dem Ende des Neuen Reichs die stärkere Betonung lokaler Götterkulte mit ihren unterschiedlichsten Ausprägungen bringen die Suche der Ägypter nach ihrer persönlichen, kultisch erreichbaren Gottheit zum Ausdruck.

2. Die Entwicklung in der hellenistischen und römischen Phase

Die detaillierte Betrachtung der Quellen mit der Perserzeit zu beenden, lässt sich inhaltlich nicht begründen. Wie exemplarisch zu zeigen ist, lassen sich hymnische Rezeption und Fortentwicklung der universalistischen Gottes- und Weltsicht über die Perserzeit hinaus in die Ptolemäerzeit und schließlich die römische Periode verfolgen. Die hohe Zahl der Textzeugnisse sowie deren weite Streuung über diverse Tempelanlagen in ganz Ägypten und demotische Handschriften in den verschiedensten Sammlungen der Welt lassen es dagegen geraten erscheinen, diese Quellen als ein gesondertes Corpus zu untersuchen. Der Einbindung der universalistischen Schöpfungskonzeption in die elaborierten theologischen Systeme der spätesten Zeit Ägyptens müsste dabei ein besonderes Augenmerk gelten. Darüber hinaus käme der außerägyptischen Rezeption für diesen Untersuchungszeitraum eine wichtige Rolle zu, die ihren gebührenden Platz nur in einer gesonderten Behandlung hätte.

Die Tempel Ägyptens und ihre Priesterschaften spielten nach der Perserzeit eine entscheidende Rolle im kulturellen, sozialen und auch politischen Alltag.[873] Verschiedene Synodaldekrete bezeugen, wie abhängig die Machtstellung der ptolemäischen Könige von der Unterstützung der Priesterschaften war; die Revolten gegen das Herrscherhaus in Alexandria hatten ihren Ausgang wohl maßgeblich in den oberägyptischen Tempeln (HUSS 2001:445-449.506-513). Doch andererseits waren die Kultzentren Orte intensiven theologischen und intellektuellen Arbeitens, das seitens der makedeonischen Machthaber protegiert und gefördert wurde. Wohl zu keiner früheren Phase der ägyptischen Religionsgeschichte bestanden soviele verschiedene theologische Systeme gleichberechtigt nebeneinander wie in der hellenistischen Zeit.

2.1 KARNAK – *CHONS*-TEMPEL

Eine der Grundlagen für diese Entwicklung bestand in dem bereits seit der 25. Dynastie (‚Denkmal memphitischer Theologie‘, ⇗ 74) praktizierten und für die letzten Jahrhunderte vielfach bezeugten Verfahren, nahezu beliebige Gottheiten an die Spitze des Pantheons und an den Ursprung der Welt zu stellen, indem man sie in bereits bestehende Konstellationen und Systeme einband. Auch die nachfolgend präsentierten Textbeispiele zeugen von den theologischen Großleistungen, mithilfe neuartiger Interpretationen und Arrangierung älterer Theologumena bisher unbekannte kosmologische Dimensionen zu eröffnen und kosmogonische Aspekte zu verleihen. So geschehen auch im Fall des Gottes *Chons*, der als Personifikation der Mondscheibe bereits seit langer Zeit eine kosmische Funktion hatte, aber im Zusammenhang mit der Weltschöpfung nie eine aktive Rolle gespielt und hinter sei-

873 Vgl. die überblickshaften Darstellungen bei BOWMAN (1986:166-190), BAGNALL (1993:261-273), KOCH (1993:500-509), FRANKFURTER (1998:37-52), HUSS (2001:529-532).

nen göttlichen Eltern *Amun* und *Mut* stets eine nachgeordnete Position innegehabt hatte.[874] Umso interessanter ist es, dass er in ptolemäischer Zeit an der Spitze eines kosmogonischen Konzepts stand, welches mit seinem Tempel in Karnak als *„Urhügel"* auf das Engste verknüpft war und welches ihn vollkommen emanzipiert von den übrigen thebanischen Gottheiten präsentierte. Diese Theologie ist für einmal nicht nur über hymnische Texte zu erschließen, sondern ist im Innern des *Chons*-Tempels in Traktatform aufgezeichnet. Doch kommt sie darüber hinaus auch in verschiedenen anderen Inschriften des Tempels zum Ausdruck, dort, wo der Gott in eulogischen Beischriften charakterisiert wird.

Auf der Innenseite des als ‚*Euergetes*-Tor' bekannten Propylons, der im Namen *Ptolemaios*' III. (246-221 v. Chr.) errichtet und dekoriert wurde, befindet sich eine Opferszene, in welcher die Darstellung des *Chons* mit einer ausführlichen Legende versehen ist:

104	*(2)ḏd-mdw (j)n- H̱nsw m- Wꜣs.t Nfr-ḥtp*	Rezitation für *Chons*-in-Theben-*Neferhotep*,
	Ḥrw nb-ꜣw(.t)-jb m- Jp.t-s.t	*Horus*, Herr der Freude in Karnak,
	ḥsb (3)ꜥḥꜥw m-ꜥb- jp	der zusammen mit dem ‚Zähler' (*Thot*) die Lebenszeit berechnet,
	m- rn=sn n- Bꜣ-dmḏ	(beide) in ihrem Namen ‚*Ba-Demedj*'[875],
	(4)ḥrj-s.t-jb	Oberster (seines) Lieblingsortes,
	wnẖ n- bꜣ-sštꜣ-Rꜥw	der den unergründlichen *Ba* des *Re* verhüllt,
	sšm(.w) ndb (5)m- šsr=sn	die (zusammen) die Welt durch ihren Ausspruch lenken,
	ṯz.n jb=f	die/ den sein Herz zuvor konstruiert hat,
	jšš m- rꜣ=f	der aus seinem Munde ausspeit,
	(6)jr	der schafft,
	ḏd=f	indem er spricht,
	sẖpr wḏ.t=f	der seine An-Ordnung Gestalt werden lässt,
	šꜣꜥ ḏꜣjs.w	der den Ausspruch begonnen[876]
	(7)ṯꜣy sjꜣ	und die Erkenntnisfähigkeit ergriffen hat,
	wn jnẖ	der (...) geöffnet[877]
	(8)nẖb qnb.t	und die Ratsversammlung berufen hat[878],

874 Anzeichen für eine Solarisierung des Mondgottes bereits in der Spätzeit liefert der Hymnus des pLondon BM 10474 an *Jah-Thot* (↗ 70). Ebenfalls am *Euergetes*-Tor findet sich eine Behandlung des Mondlaufs entsprechend dem Sonnenlauf bis hin zu einer Stundeneinteilung (vgl. LABRIQUE 1998, 2003). Möglicherweise sind die Schöpfergottaspekte des *Chons* vor dem Hintergrund dieser Solarisierung zu erklären.

875 Als Übersetzung dieses Namens kommt sicherlich *„der vereinigte* Ba" in Frage; möglicherweise muss aber im Kontext von *jp* und *ḥsb* auch an die Grundbedeutung der Wurzel *dmḏ „Summe"* u.ä. gedacht werden.

876 Gemeint ist wohl *„der mit (seinem) Ausspruch begonnen hat"*; die ungewöhnliche Determinierung des *ḏꜣjs* mit sowie das *sjꜣ* im folgenden Halbvers legen nahe, dass *ḏꜣjs* als Synonym für *ḥw* gebraucht ist.

877 Die Interpretation des Halbverses ist unklar, da sich insbesondere das *jnẖ* nicht identifizieren lässt. Möglicherweise liegt eine Missinterpretation von *ẖn.t*, das auch eine (institutionalisierte) Kulthandlung bezeichnen kann (*Wb.* III, 102,3-4), vor. Die Konstruktion wäre dann parallel zum Folgenden, in dem ebenfalls eine Institution genannt ist, und könnte *„der die Kulthandlungen eröffnet"* übersetzt werden.

sq3 p.t	der den Himmel emporgehoben
smn z3-t3	und die Erde festgemacht hat,
snṯ jdb.w[879]	der die Ufer befestigt
w3ḥ jdb.w	und sie angelegt hat,
(9)*grg j3.t*[880]	der die Tempelhügel gegründet
ms ḥmws.t[881]	und die *Hemusets* geboren hat,
ṯz t3 m- pr.t-3ḫ.t	der die Erde mit den Erträgen des Feldes zusammenhält –
(10)*qm3 wnn.t nb(.t) m- ḥsb*	der alles Seiende durch Berechnung geschaffen hat,
n-wn- ḫm (j)ry rsj	wobei (ihm) überhaupt nichts davon unbekannt ist,
(11)*zš ꜥḥꜥw ḥsb rnp.t ...*	der die Lebenszeit einschreibt und die Jahre berechnet ...

Karnak, Chonstempel Propylon, Text 104b

Chons wird in dieser Szene und mit dem dazugehörenden Text vor allem als Urgott identifiziert, der den Kosmos auf schwerpunktmäßig intellektuellem Wege in Gang gebracht hat. Die Häufung der Begriffe *jb*, *wḏ.t*, *sj3*, *jp*, *ḫm*, *ḥsb* und *ḏd*, *ḏ3js.w*, *šsr*, *r3* für die semantischen Bereiche *Plan/ Gedanke* und *Wort/ Ausspruch*, deren Verknüpfung miteinander sowie ihre Inbezugsetzung insbesondere zur Schaffung realweltlicher Institutionen lassen das geistgesteuerte Schöpfungsverfahren klar erkennen. Wie der Schöpfungsplan dehnt sich auch die Wirksamkeit des Schöpferworts auf die gesamte Schöpfung am mythischen Anfang, aber insbesondere auf das Geschaffene der realen Gegenwart aus. Das vereinzelte Vorkommen von Wurzeln wie *jšš* oder *msj* sollte sicherlich nicht Assoziationen mit weiteren alten Schöpfungskonzepten hervorrufen, sondern muss wohl schlicht als metaphorische Formulierung angesehen werden, da *Chons* in diesem Text nicht als biologischer Schöpfer auftritt.

Die Eigenschaft als universaler Lebensgott wird in knapper Form mit der Gründung der Tempel und der Sicherung der Ernteerträge beschrieben – die *Versorgung* von Göttern und Menschen ist *Chons* anheimgestellt. Ein weiterer Lebensgott aspekt ist natürlich die Festsetzung der und Aufsicht über die Lebensjahre; in diesem Motiv verband sich seit mehr als einem Jahrtausend die kosmische Dimension

878 Diese konkrete Interpretation des [Hieroglyphen] ist durchaus möglich (vgl. auch *LGG* IV, 299c). Evtl. ist auch eine übertragene, globalere Bedeutung denkbar, ähnlich wie bei *zḥ* (*Wb.* III, 466,1-6, vgl. El-Charga II,7, ↗ 100), etwa im Sinne von „*Recht*" oder „*Gerichtsbarkeit*".

879 Die Dopplung des *jdb.w* ist ungewöhnlich. Während die zweite Graphie [Hieroglyphen] fraglos ist, könnte [Hieroglyphen] evtl. auch *t3.w* „*Länder*" gelesen werden.

880 Bereits MEEKS (1981:13,78.0125) hat angenommen, bei *j3w* und *j3.t* handele es sich um e i n Wort; es bezeichnet v. a. in den späten Texten die Hügel, auf denen die Tempel gegründet wurden.

881 Der Kontext lässt einen Passus erwarten, indem die Gründung von Heiligtümern erwähnt ist, doch erlaubt die Schreibung [Hieroglyphen] trotz der unpassenden Determinative keine andere als die hier gelieferte Interpretation, zu der auch das *msj* passt. Möglicherweise liegt aber eine Fehlinterpretation der Logogramme [Hieroglyphe] oder [Hieroglyphe] für *ḥm* für „*Kapelle*" u.ä., zu denen die Determinative wenigstens geringfügig besser passen würden, vor (vgl. BM 498,57, ↗ 74).

des Sonnen- und Lebensgottes mit der irdischen Dimension des menschlichen Individuums. Freilich ist von einem persönlichen Gottesverhältnis in diesem Text nichts zu spüren.

Bemerkenswert ist die Kooperation des *Chons* bei seinem Schöpfungswerk mit *Thot*. Diese beiden Gottheiten standen seit jeher aufgrund ihrer Funktion als Personifikationen der Mondscheibe in einem besonders engen Verhältnis und wurden häufig synkretistisch zu e i n e r Gottheit *Chons-Thot* vereint. In diesem Text treten sie zwar getrennt, aber als Partner auf. Die stark betonten Tätigkeiten des Zählens, Berechnens, Schreibens sowie der Lebensjahre, die also *Chons „zusammen mit"* (*m-ꜥb-*) *Thot* ausführt, fielen ursprünglich in den Aufgabenbereich des *Thot* als Gott der Weisheit und der Schrift und wurden aufgrund des identischen lunaren Funktionsbereichs auf *Chons* übertragen. Man musste den thebanischen *Chons* nicht in andere theologische Konstellationen einbinden beziehungsweise ihn an deren Spitze stellen, um ihn zum Ausgangspunkt der Welt zu machen. Es genügte in diesem Fall, ihm die Kompetenzen eines ihm funktional nahestehenden Gottes zu übertragen und diese auf die Weltschöpfung zu beziehen.

2.2 KOMIR – *NEPHTHYS-*/ *ANUKIS*-TEMPEL

Eine weitere Gottheit, die in klassisch-ägyptischer Zeit als Lokalgöttin und Kind eines Götterpaares verehrt worden war, in spätester Zeit aber eine mit *Isis* und *Hathor* vergleichbare Rolle als Ur-, Welt- und Lebensgöttin übertragen bekam, war *Anukis*. Beheimatet auf der Nilinsel Shelal im Kataraktengebiet, war sie seit dem Mittleren Reich mit den Nilquellen, dem Überschwemmungswasser und der Fruchtbarkeit verbunden. Dieser Funktionsbereich ermöglichte es, sie an ihrem zweiten Kultzentrum im oberägyptischen Komir in ptolemäischer und römischer Zeit als Herrin dieses „*Urhügels*" und damit als Schöpferin und Erhalterin der Welt zu präsentieren. Zwei parallele Hymnen, dem römischen Kaiser *Antoninus Pius* (138-161 n. Chr.) als ober- beziehungsweise unterägyptischem König in den Mund gelegt und an die Göttinnen *Nephthys* und *Anukis* gerichtet, zeugen von der theologisch bedeutsamen Arbeit jener Zeit auch abseits der großen Tempel von Edfu, Dendera, Philae und Esna.

105	(4)*ḏd-mdw*	Rezitation:
	jꜣw zp-2 m- ḥr=ṯ nfr	Verehrung, Verehrung vor Deinem schönen Angesicht.
	ꜥnq.t wr.t nb(.t)-Gḥs	*Anukis*, die Große, Herrin des Gazellen-Distrikts,
	(5)*ḏsr(.t)-s.t ḫnt(.t)-Ḥw.t-sḫnw*	mit unzugänglicher Stätte, Erste des ‚Ruhehauses'.
	ḫp(r.t) ḏs=s	Die von selbst entstanden ist,
	n-ḥr- ḫ(.w)=s	ohne ihresgleichen.
	(6)*sry.t ꜥꜣ(.t) m- s.t-nb-Q̣bhw.t*	Die Große Fürstin am Ort des Herrn des Katarakts,

swꜣḏ.n=s[882] *ḥꜥw-nṯr*	denn sie hat den ‚Gottesleib‘ (*d.i.* Wasser) frisch gemacht;
(7)*šf.y(t)*	(sie,) die (ihn) anschwellen lässt,
sꜥnḏ=s	lässt ihn auch abschwellen,
r- ḏ(d) jb=s	wie es ihr Herz eingibt,
m- rn=s mꜣꜥ ꜥnq.t	in ihrem wahren Namen *Anukis*.
(8)*jꜣw n=ṯ qrḥ.t-ꜥnḫ*	Lobpreis sei Dir, *Qerhet*-Schlange[883] des Lebens,
pr(.t) m- Nww Nww.t (9)*m- stwt=s n-mw.t nṯr(j.t) n-Rꜥw*	die in ihrer Form der göttlichen Mutter des *Re* aus *Nun* und *Naunet* hervorgegangen ist,
ḥꜣy(.t) n=f rꜣ.w m- nfrw-ḥm.tj=s(j)	und die für ihn durch die Schönheit ihrer zweifachen Weiblichkeit die Menschen bestrahlt;[884]
(10)*jr(.t) nṯr.w n.w-pꜣ.t*	die die Götter der Urzeit gemacht hat,
štꜣ.t ḥm.t-wnn.t m-rn=s -py n-Nt	Ei und Gebärmutter der Lebewesen in ihrem Namen *Neith*.
(11)*n=ṯ ꜣḫ.t Mnḥy.t wr.t*	Dir, der Wohltuenden, der großen *Menhit*
Sḫm.t ꜥꜣ.t ḥnw.t-Sḫm.t nb(.t)	und der großen *Sachmet*, der Fürstin aller *Sachmets*;
(12)*n=ṯ sḏty.t wr.t mr(.t)-Rꜥw*	Dir, der Großen Tochter, der Geliebten des *Re*,
sn.t n(.t)-sn=s Šw	der Schwester ihres Bruders *Schu*,
ḫnm(.t) ḥnꜥ=f rꜥw nb	mit dem sie sich täglich vereinigt;
(13)*n=ṯ Spd.t*	Dir, *Sothis*,
stj(.t) ḥꜥpj r- tr=f	die die Nilflut zu ihrer Zeit erzeugt,
nb(.t)-Nw.t ḥnw.t-gnḫ.(t) r- ꜣw	der Herrin des Himmels und Fürstin aller Sterne;
(14)*n=ṯ ꜥnq(.t)*[885] *-sw r- sw=f*	Dir, die sie zum richtigen Zeitpunkt heraufkommen lässt,
wꜣr⟨ḫ⟩(.t) nfrw ṯḥn(.t) w	die das Getreide grünen lässt und das Ackerland bescheint
...	...
(33)*n=ṯ nb(.t)-rnp.t ḥr- pgꜣ ꜣbd.w*	Dir, Herrin der Jahre beim Entfalten der Monate,
nb(.t)-hrw(.w) ḥr- ms(.t) wnw.t ...	Herrin der Tage beim Gebären der Stunden ...

Tempel Komir, Hymnus I

Eingangs des Hymnus wird die Göttin mit verschiedenen Epitheta bedacht, die ihre Verbindung mit Elephantine und dem Gott *Chnum* hervorheben; dabei wird auch ein erster Bezug zu den Nilwassern formuliert. Am Ende der zitierten Passage wird dieser Bezug aufgegriffen und in den Stoff der Lebenserhaltung durch den kosmisch gesteuerten Rhythmus der Flut und die daraus resultierende Fruchtbarkeit des Bodens, die der Göttin unterliegen, integriert. Dabei ist das „*Herz*“ der Göttin als lenkende und planende Instanz angesprochen; noch immer also war die Idee

882 Die Graphie [Hieroglyphen] lässt sich m. E. nicht anders interpretieren, sofern man das *n*/ *nw* nicht als fehlerhaft streichen will.

883 Vgl. oben S. 192 Anm. 575.

884 Die Lesung *rꜣ.w* für die Zeichengruppe [Hieroglyphen] ist ebenso wie die Übersetzung nicht ganz sicher, aber als späte Variante zu *rꜣ nb* durchaus vorstellbar. Auch die Gruppe [Hieroglyphen] ist nicht einfach zu interpretieren, da der Dual *ḥm.tj* anderweitig nicht belegt ist. Entweder handelt es sich dabei um ein Synonym für „*Augen*“ oder aber um die Brüste der Göttin als eindeutig weibliche und paarweise vorhandene Körperteile (ähnlich auch der Kommentar von VALBELLE 1983:162 Anm. k zur Stelle); wie diese allerdings mit dem Licht zusammenhängen sollten, ist mir nicht klar.

885 Hier liegt selbstverständlich ein Wortspiel mit dem Namen der Göttin vor, der vermutlich mit derselben Wurzel gebildet ist.

vom planenden *Gotteswillen*, der über allem Schöpfungsgeschehen steht, von hoher Bedeutung. Indem *Anukis* auf verschiedene Weise mit dem Sonnengott *Re* verbunden wird – einmal als seine Mutter, einmal als seine Tochter –, kann sie auch als Licht- und Wärmespenderin auf den Erhalt der Schöpfung einwirken: Sie bescheint sowohl die Menschheit als auch deren Äcker. Und schließlich personifiziert sie auch den Sonnenlauf selbst, aus dem heraus sie die Zeit und – sprachlich sehr kunstvoll und in absteigender Reihenfolge streng wissenschaftlich formuliert – deren Einheiten hervorbringt. Ähnlich wie schon in einigen älteren Texten des Neuen Reichs (Totenbuch-Hymnus ‚Kapitel 15c') wird die Zeit auch im römerzeitlichen Hymnus in ein besitzähnliches Verhältnis zur Göttin gebracht (*nb.t-rnp.t*, *nb.t-ḥrw.w*). Diese Vorstellung ist Bestandteil einer hohen Ausdeutungsstufe des Sonnenlaufs: Die Gottheit schafft durch ihre zyklische Bewegung nicht nur die Zeit als absolute Größe und untergliedert sie in messbare Einheiten, sondern ist auch gleichzeitig in ihr verkörpert; Gottheit und Zeit verschmelzen zu einem unauflöslichen Ganzen. Ohne dass also explizit vom Sonnenlauf die Rede wäre, wird *Anukis* in wenigen, aber doch umfassenden Worten als die die Zeit in ihren Einheiten schaffende Instanz charakterisiert und so mit dem Aspekt der Sonnengottheit im universalistischen Sinne versehen. Sein Vorkommen in diesem Hymnus bestätigt die Dauerhaftigkeit des den Sonnenlauf als *Einteilung der Zeit* deutenden Motivs und veranschaulicht seine Universalität.[886]

Darüber hinaus ist die Göttin nicht nur die „Stammmutter" aller Kreaturen und somit für die Fortpflanzung des irdischen Lebens verantwortlich, sondern aus ihr sind auch die Urgötter und somit das ägyptische Pantheon hervorgegangen. Gleichzeitig steht sie aber nicht über den Urelementen, sondern ist „*aus* Nun *und* Naunet *hervorgegangen*". Die scheinbaren Widersprüche hinsichtlich der verschiedenen Konstellationen, in die *Anukis* mit anderen Göttern gestellt wurde, sowie die inhaltliche Unstrukturiertheit des Textes sprechen wohl eher für ein spätes Entstehungsdatum des Textes und eine Adaptierung mehrerer Vorlagen, ja sogar theologischer Konzepte. Sprachlich ist der Text jedoch gut organisiert und gestaltet, was auf eine noch spätere redaktionelle Überarbeitung zu einem Zeitpunkt, als man den Inhalt nicht mehr glätten wollte oder konnte, schließen lässt.

2.3 ESNA – *CHNUM*-TEMPEL

Zum Schluss soll noch ein Blick auf die Hymnen an *Chnum* als Schöpfergott, integriert in die Säulendekoration des Pronaos seines Tempels in Esna im Namen des Kaisers *Hadrian* (117-138 n. Chr.), geworfen werden. *Chnum* war seit dem Mittleren Reich als „*Herr der Töpferscheibe*" für die Formung der menschlichen Gestalt im Mutterleib zuständig und als solcher bereits ein Schöpfergott. Seine Funktion wurde im Lauf der Jahrhunderte immer wieder für andere Schöpfergottheiten adap-

886 Etliche weitere spätestzeitliche Belege dieses Motivs und mithin seiner Langlebigkeit bei ZANDEE (1992a:236).

tiert, um deren eigenes Schöpfungswalten zu charakterisieren.[887] Aber wohl erst in den Jahrhunderten der hellenistischen und römischen Phase konnte sich Esna als einer der mythischen Weltmittelpunkte etablieren und *Chnum* als Herr von Esna als universaler Urgott und Weltschöpfer präsentiert werden.

Wie niemand ihrer Zeitgenossen verstanden es die Theologen in Esna, das Wesen ihres Gottes hinter einer ausgesprochen kryptographischen Gestaltung ihrer Texte zu verbergen. Das erschwert die Lesung und Interpretation auch der Hymnen erheblich. Dennoch werden nachfolgend längere Passagen aus dem umfangreichsten der Esna-Hymnen zitiert, um noch einen letzten Eindruck von der Spätphase der Entwicklungs- und Rezeptionsgeschichte ägyptischer Schöpfungshymnik zu erhalten.[888]

106	(6)*ky ḏd ḥr- jꜣw*	Eine andere Anbetung:
	H̱nmw-Rꜥw (7)*⟨nb-⟩nḥp*	*Chnum-Re*, Herr der Töpferscheibe,
	grg.n=f tꜣ m- rꜣ-ꜥ.wj=f(j)	der mit dem Werk seiner Hände die Welt gegründet hat,
	qꜣs ḫnt- štꜣ.t	der schon im Ei knüpft
	ḫws m- swḏꜣ ṯꜣ.wj	und baut, während er das Küken versorgt;
	sꜥnḫ.n=f ṯꜣ.wj m- nf n-rꜣ=f	mit dem Hauch seines Mundes hat er das Küken belebt;
	sꜣp.n=f tꜣ -pn ẖ⟨r⟩- Nnw	unser Land hat er unter den *Nun* gesetzt,
	šn wr pẖr wr [ḥr-] pẖr=f	der *Schen*-Ozean und der *Pecher*-Ozean umgeben es;
	qd.n=f nṯr(.w) rmṯ(.w)	er hat Götter und Menschen geformt,
	snbj.n=f ꜥw.t mnmn.t	Wild- und Herdentiere gebildet,
	jrj.n=f ꜣpd.w m-ꜥb- ẖn.w	hat Vögel und Fische gemacht,
	sjpj.n=f kꜣ.w msj.n=f ḥm.t	hat die Stiere gebaut und die Kühe geboren;
	ṯz.n=f (8)*ḥpt-snf m- qs.w*	er hat die Bahn des Blutes,
	nb ḫnt- ꜥf.t=f m- rꜣ-ꜥ.wj=fj	die er zuvor in seiner Werkstatt in Handarbeit geformt hat, in den Knochen angelegt.
	jsk swḥ n-ꜥnḫ m-ḫnt- (j)ḫ.t nb(.t)	Jetzt ist der Lebenshauch in allen Dingen,
	ḥwj wtr {tj.t} m-ꜥb- mw m-qs.w	indem das Blut zusammen mit (anderer) Flüssigkeit in den Knochen fließt[889],
	r- nḫb ꜣḫꜣḫ.w m- š(ꜣ)ꜥ	um wieder neu junge Knochen herzustellen.
	bẖ.n=f ḥm.t	Er hat die Frau gebären lassen,
	jw- ẖ.t r- dmḏy.t=s	wenn der Mutterleib seinen richtigen Zeitpunkt hatte,
	r- wpj=f [...]	um [die Gebärmutter *o.ä.*][890] zu öffnen,
	jw- mrj=f	wenn er es möchte;

887 Vgl. Stele Louvre C 256,13 (↗ 2), pBerlin 3049 XIII,3 (↗ 35), pBerlin 3048 III,6 (↗ 44), El-Charga II,7 (↗ 100).

888 Vgl. die Bearbeitung des Textes bei S. SAUNERON (1968:95-103); die Übersetzung bei J. ASSMANN (1999a:362-364, #145) bleibt leider hinter SAUNERONs Ergebnissen eher zurück. – Ich danke W. SCHENKEL sowie F. BREYER und M. ZENTLER, die sich im Wintersemester 2000/01 gemeinsam mit mir einer gemeinsamen Lektüre dieses schwierigen Textes unterzogen haben, für verschiedene Anregungen und Übersetzungsvorschläge.

889 Vgl. zu dieser Stelle SAUNERON (1960b).

890 Die nach der Beschädigung erhaltene Zeichengruppe lautet und könnte fehlerhaft kryptographisch für *mw.t-rmṯ.w* „*Gebärmutter*“ stehen.

sꜥ(n)ḏ.n=f ẖꜣy.t[891]	wie es ihm sein Herz (ein)gab,
r- ḏd jb=f	hat er das Leid gemindert;
snḏm (9)*ẖ.t ḥr- srq ḥtj.t*[892]	der den Leib erqickt, indem er die Kehlen atmen lässt,
r- sꜥnḫ tꜣ.wj ẖnt- bt[893]	um das Küken in der Schale zu beleben –
sꜣẖꜣẖ.n=f dbn(.t)	er hat die Haarlocke sprießen lassen
srd.n=f sr(.t)	und die Haare (insgesamt) wachsen lassen;
nb jnm ḥr- ꜣ.t=f	der die Kopfhaut zu ihrer Zeit gebildet hat –
ḫwsj.n=f hn	er hat auch das Gesicht modelliert
nbj.n=f m(n)ḏ.t	und die Wange geformt,
r- ꜥpr jrw n-mnw	um der Person Charakter zu verleihen;[894]
s(n)š.n=f jr.tj	er hat die Augen geweitet
wbꜣ.n=f ꜥnḫ.wj	und die Ohren geöffnet,
snsn.n=f ẖ.t m- jgb	hat den Körper Luft atmen lassen
(10)*jrj.n=f rꜣ r- wnm*	und den Mund zum Essen geschaffen;
ms nḏ(ḥ)(.t) r- sꜥm	der die Zähne gebiert, sodass man schlucken kann,
ḥw šsr jsk ḥr- ḫn	der die Zunge zum Reden poliert,
ꜥr.tj ḥr- pẖd	die Kiefer zum Hängen,
ḥngg ḥr- sꜥm	den Schlund zum Schlucken,
qbb.t ḥr- ꜥm m-ꜥb- bš(.t)	die Kehle zum Verschlingen und Ausspucken,
bqsw ḥr- rmn(.t)	die Wirbel zum Tragen,
bkꜣ.tj ḥr- dbdb	die Hoden zum Stoßen[895],
msẖ.t m- kꜣ.t prj-ꜥw	die Schenkel zu anstrengender Arbeit,
ꜥr.t ḥr- jr(.t) kꜣ.t	den After zum Verrichten seiner Arbeit,
ḏr.tj ḥꜥ.w (11)*jrw ḥr- jr(.t) bꜣk=sn*	die Hände und ihre Glieder zum Verrichten ihrer Arbeit,
nṯrj ḥr- sšm	das Herz zur Leitung
...	...
(12)*... jḥ.tj ḥr- ḫn.t*	die Oberschenkel zur Bewegung,
ḥḏ.w jrw ḥr- jr(.t)=sn r- zn.t	ihre hellen Knochen tun das ihrige –
n-mꜣwṯ.n jb[896]	gemäß dem, was das Herz erdacht hat.
nḥp(w) -sn tr.w ḥr- nḥp=f	Alles ist auf seiner Töpferscheibe getöpfert worden,
pnꜥ(w) -sn whm.t n-sp.t nb(.t)	sie sind verkehrt worden, (genauer:) die Sprache jedes Landes,
r- k.t šd.t (r-)ḏꜣw.t- jdb.w-Ḥrw	um eine (jeweils) andere Ausdrucksweise als diejenige Ägyptens (zu erhalten);[897]

891 So mit SAUNERON (1968:99 Anm. o).

892 Die Schreibung [Hieroglyphen] lässt zumindest an eine implizite Kollektivbedeutung des Begriffs „*Kehlen*“ für „*Menschen*“ denken.

893 Lesung nach dem Vorschlag von SAUNERON (1968:99 Anm. p).

894 Das muss wohl der Sinn dieses Verses sein; wörtlich wäre zu übersetzen „*... um die Gestalt als Denkmal auszurüsten*“ o.ä.

895 Die als *dbdb* interpretierte Graphie lautet [Hieroglyphen]; die Analyse muss fraglich bleiben, da die Formulierung äußerst elliptisch wäre. Der Sinn müsste doch wohl derjenige sein, dass die Hoden zunächst die anatomischen Voraussetzungen schaffen, um eine „*stoßende*“ Bewegung ausführen zu können.

896 Zu *mꜣwṯ* als einem der *Thot*-Theologie entnommenen Schöpfungsterminus vgl. BILOLO (1986a:154, 1986b:222).

qmꜣ.n=f (13)*bjꜣ.w m-ẖnw n-tꜣ=sn*	er hat in ihren Ländern Kostbarkeiten erschaffen,
ḥr- fꜣ(.t) bꜣk=sn r- rw.t	damit sie ihren Tribute ausführen können.
jty-nḥp	Fürst der Töpferscheibe –
sw jt{f}=sn	er ist ihr Vater,
Tꜣ-ṯnn sḫpr wnn.t nb.t ḥr- sꜣ-tꜣ=sn	*Tatenen*, der alles entstehen lässt, was in ihrem Land ist;
jr ⟨n=⟩sn ḫr.t m- jrw-rmṯ.w n.w-Tꜣ-Jbhꜥ	der für sie den Unterhalt in Form der Menschen des *Ibeha*-Landes geschaffen hat,
r- mḥ.t ḥꜥ.w=sn m-ꜥb-ms(.w)=sn	um ihren Leib und (den) ihrer Kinder versorgen zu können;
jšš.n rꜣ=f	Sein Mund hat ausgespien,
ḫp(r)=sn ḥr-ꜥw	sodass sie umgehend entstehen konnten;
n⟨n⟩-wgg[898]	es gibt keinen Mangel,
šꜣ(ꜥ).n nḥp=f (14)*ḥr- dbn rꜥw nb*	seit sich seine Töpferscheibe täglich dreht.
jr(.t).n=k nb(.t) ḥr- dwꜣ n=k Ḫnmw	Alles, was Du geschaffen hast, betet Dich an, *Chnum*:
twt Ptḥ-Tꜣ-ṯnn qmꜣ-qmꜣ.w	Du bist *Ptah-Tatenen*, der Schöpfer der Schöpfer,
sḫp(r).n=f ntj-nb m-ẖnw- Jwny.t	der alles, was in Esna ist, entstehen lassen hat.
šdj.n=f tꜣ.wj m- mḥ r- dmḏ.t=f	Er hat das Küken zu seiner Zeit in Fürsorge genährt
sbš.n=f mw.t=f r- ꜣ.t	und seine Mutter es zur richtigen Zeit ausspucken lassen;
nḥp.n=f[899] *rmṯ.w*	er hat die Menschen getöpfert
msj.n=f nṯr.w	und die Götter geboren,
jrj.n=f ꜥw.t mnmn.t	hat die wilden Tiere und das Herdenvieh gemacht
(15)*qmꜣ.n=f ꜣpd(.w) ḥn.w ḥfꜣ.w nb(.w)*	und die Vögel, Fische und alles Gewürm geschaffen;
snhp.n=f rm.w-šn-wr m- qr.tj r- ḥt=f	er hat die Fische des großen *Schen*-Ozeans gemäß seinem Takt aus ihren Höhlen herausspringen lassen,
r- sḏfꜣ pꜥ.t[900] *nṯr.w r- nw=f*	um Menschheit und Götter zur gegebenen Zeit zu ernähren;
sḫpr.n=f ḥn.w m-ẖnw- sḫ.t	er hat die Pflanzen auf dem Feld entstehen
sṯḥn.n=f jdb m- ḥrr(.t)	und das Flußufer von Blumen erstrahlen lassen;
qn.n=f np(j).w n.w-ḫt n-ꜥnḫ	er hat die Früchte des Lebensbaumes fett sein lassen,
ḥr- jr(.t) tꜣ-ḥ(n)q.t n- rmṯ.w nṯr.w	um Nahrung von Menschen und Göttern zu schaffen;
(16)*ptḥ.n=f stꜣ.w n.w-ẖ.t-ḏw.w*	und er hat die Hohlräume im Bauch der Gebirge geöffnet
sqꜥ.n=f štꜣ.w m-ẖnw=sn	und die Steinbrüche ihr Inneres ausspucken lassen.
jw=f m- Ꜣbw.t-nꜣ.t m- bꜣ n-Rꜥw	In Elephantine ist er der *Ba*-des-*Re*
ḥr- nḥp rmṯ.w m-ẖ.t- tꜣ -pn	beim Töpfern der Menschen in unserem Land;

897 Zu dieser Passage, die trotz des wohl korrekten Wortlauts im Deutschen nur sinngemäß wiedergegeben werden kann, vgl. SAUNERON (1960a:37-39); zu dem Motiv zuletzt auch MOERS (2000:85-89).

898 An dieser Stelle ist der Text erheblich korrumpiert; die Zeichenfolge ergibt keinen Sinn, die hier vorgeschlagene Emendierung kommt ihr aber am nächsten.

899 Vgl. Statuen Kairo CG 559 b,3 (22. Dyn.): *nḥp.n -wj ẕnmw m ꜣḫ-jb* und JE 36579 c,7-8 (30. Dyn.): *jꜣw n=k ... bꜣ-wtṯ(w=j) nḥp -(w)j nbj.tw(=j) šꜣ.*

900 Trotz der korrupten Schreibung kann nichts anderes gelesen werden.

wnn=f m- Tꜣ-Snj ⟨m-⟩ bꜣ ꜥnḫ n-Šw	in Esna ist er der lebende *Ba*-des-*Schu*
ḥr- ẖnm ḥr nb ḥr- nḥp=f	beim Formen aller Gesichter auf seiner Töpferscheibe –
nḥp.n=f rmṯ.w	er hat die Menschen getöpfert,
msj.n=f nṯr.w	die Götter geboren,
ꜥnḫ(.w) n- pr(.t) jm=f	die von dem, was aus ihm hervorkommt, leben können,
snsn.n=f ḥtp(.tjw) m- jz-[(17)]*nyw*	und die Verstorbenen Luft atmen lassen;
jw=f m- Šꜣꜥ-sḥtp m- bꜣ n-Wsjr	in Scha'asehetep ist er der *Ba*-des-*Osiris*
ḥr- nḥp ꜥw.t nb(.t) m- rꜣ-ꜥ.wj=f(j) ...	beim Töpfern aller Tiere als Werk seiner Hände ...

Esna, Chnumtempel, Text Nr. 250

Ohne jeden Vers einzeln analysieren zu wollen, werden im Folgenden einige interpretierende Anmerkungen zu diesem Hymnus und seinem schöpfungstheologischen Konzept gemacht. Nach einem einzigen einleitenden Verweis auf das technische Schöpfungsverfahren des Töpferns, mit dem *Chnum* ursprünglich verbunden war, wird der Gott sofort als universaler Schöpfer- und Weltgott präsentiert, und zwar in einer Ausführlichkeit, die selbst diejenige der Sonnenhymnen der späten 18. Dynastie noch weit übertrifft. Dabei gleichen Motivik und teilweise auch Phraseologie den Texten des Neuen Reichs in überraschendem Maß – auch *Chnum-Re* wirkt als Sonnengott bis in den Mikrokosmos des Mutterleibs hinein als Lebensspender.[901] Doch weisen andererseits die vielen neuen Begriffe und vor allem die Detailfreude dem Hymnus einen spätzeitlichen Charakter zu. Die Gegebenheiten der menschlichen Anatomie werden äußerst detailreich beschrieben und setzen ein umfassendes biologisches Wissen, das man wohl tatsächlich als *enzyklopädisch* benennen muss, voraus. Das Ziel dieser Schilderung war, am Beispiel des menschlichen Organismus die der Schöpfung innewohnende göttliche Ordnung darzustellen – *n-mꜣwṯ.n jb* (Kolumne 12) kann sich nur auf den Schöpfungsplan Gottes beziehen. Die spätestens mit dem Text von BM 498 einsetzende und über die Hymnen von El-Charga nach Esna weisende Linie, auf der durch die ganze textuelle Entfaltung biologischer Ordnung der göttliche Schöpfungsplan gepriesen werden soll, ist mithin evident und als gemeinsames Spezifikum spätzeitlicher Schöpfungstheologie(n) identifizierbar. Vollends deutlich wird die geistige Verbindung der Texte durch die Betonung der Stellung des Herzens:[902] Die Formulierung *nṯrj ḥr- sšm* (Kolumne 11) ist zwar nur Teil des physiologischen Katalogs, doch ist die knappe Aussage wohl eindeutig: Was sonst sollte das Herz „*leiten*" als die übrigen Körperglieder?

Die Einbeziehung des nicht-ägyptischen Auslands in den Schaffensbereich *Chnums* ist wohl weniger dem grenznahen Kataraktengebiet als zweites Kultzentrum geschuldet, sondern ist vielmehr ein weiteres tragendes Element universalistischer Welt- und Lebensgottkonzeption. *Chnum* hat ebenso wie eineinhalb Jahrtau-

901 Gegen die Annahme von DERCHAIN-URTEL (1990:115) und nach allem, was in den voraufgegangenen Abschnitten geschrieben worden ist, kann man kaum davon ausgehen, dass der Text direkt auf den *Amun*-Hymnus des pKairo CG 58038 als dessen Vorlage zurückgeht.

902 Vgl. BM 498,56 (↗ 74) und El-Charga II,19 (↗ 100).

sende zuvor *Aton* die Fremdvölker untereinander und von Ägypten unterschieden, ihre Sprachen differenziert und ihr Überleben gesichert, indem er ihre Länder mit allen Segnungen der natürlichen Schöpfung bedachte. Die nunmehr ägyptozentrische Färbung dieses Stoffs ist freilich nicht zu übersehen: Dem Ausland darf es gut gehen, damit sich Ägypten an ihm bereichern kann.

Im Mittelteil und am Schluss der hier zitierten Passage (Kolumnen 13-14.16-17) wird wieder explizit auf das Töpfern als Schöpfungsverfahren *Chnums* Bezug genommen; auf der Töpferscheibe wird a l l e s , nicht nur die Menschen, wie zu erwarten wäre, erschaffen.[903] Doch wird in diesen Versen auch deutlich, wie unscharf die Trennung von den anderen theologischen Entwürfen ist: Zum Einen wird der Gott als *Ptah-Tatenen* angesprochen und damit mit der ehemals memphitischen Schöpfergottheit gleichgesetzt. Andererseits liegt mit dem Gebrauch des *jšš* wohl eine eindeutige Anspielung auf den alten Urgott *Atum* vor, der die übrigen Götter „*ausspeit*"; hier ist es jedoch – der Zusammenhang lässt keine andere Deutung zu – a l l e s Kreatürliche, auch das unbeseelte Leben, das auf diese Weise dem göttlichen Mund entspringt.

Auf zwei in diesem Text nur ganz schwach ausgeprägte Aspekte soll kurz eingegangen werden. Trotz der Universalität Gottes und seines Wirkens bis ins kleinste Detail seiner Schöpfung, finden die Reaktionen der Objekte dieses Wirkens, nämlich Pflanzen, Tiere und Menschheit, so gut wie keinerlei Erwähnung mehr – eine Tendenz, die sich bereits spätestens in der Perserzeit abzuzeichnen begann. Dieses so charakteristische Inhaltselement des *Schöpferlobs*, das die Schöpfungshymnen des Neuen Reiches und der Libyerzeit bereicherte, scheint in der Spätzeit in den Hintergrund geraten zu sein. Ein Grund für diese Entwicklung könnte die schon andernorts vermutete zunehmende Entfremdung der Hymnen von der kultischen Realität gewesen sein – der Sonnen- und Weltgott war nicht mehr primäres Ziel kultisch verankerter und erst recht nicht allgemein menschlicher Verehrung. Nur der Satz *jr(.t).n=k nb(.t) ḥr- dwꜣ n=k H̱nmw* (Kolumne 14) deutet dieses Loben des Schöpfers seitens der Geschöpfe noch an. Zusammen mit den folgenden beiden Versen wirkt er als stilistischer Fremdkörper im Gesamtbild des Hymnus, da der Schöpfergott für einmal direkt, in der 2. Person, angesprochen wird. Die Appellation *twt Ptḥ-Tꜣ-ṯnn* ... kann vielelicht als Wortlaut der Anbetung aufgefasst werden.

Am Ende der Kolumne 16 wird beschrieben, wie *Chnum* als „Ba-*des*-Schu" auch die *ḥtp.tjw* mit Atemluft versorgt. Das ist der einzige Hinweis in dem langen zitierten Abschnitt, in dem der Wirkungsbereich des Lebensgottes sich auch auf das Jenseits erstreckt. Die Texte aus Karnak und Komir lassen sogar keinerlei Hinweise

903 Die Bedeutung der Töpferscheibe als Symbol nicht nur kreativer Energie, sondern auch solarer Regeneration ist zuletzt von P. DORMAN (1999) hervorgehoben worden. Im zweiten Vers also ist auch der tägliche Sonnenlauf mit der Metapher des Töpferns verbunden: *Chnum* nimmt die Rolle des (alternden) Sonnengottes an, setzt sich in der letzten Stunde der Nacht an seine Töpferscheibe und verjüngt sich selbst, indem er sein jugendliches Ebenbild heranbildet (vgl. ebda., 88).

in diese Richtung erkennen. Wenngleich diese drei Beispieltexte kaum einen repräsentativen Querschnitt darstellen können, lässt sich aber vielleicht als vorläufig erkennbare Tendenz formulieren, dass die nachperserzeitlichen Welt- und Lebensgottkonzeptionen die jenseitigen Dimensionen als Wirkungsbereiche wieder ausklammerten. Möglicherweise ist hinter diesem Tatbestand tatsächlich ein markanter Umbruch in der Tradierungsgeschichte der Hymnik erkennbar. Man orientierte sich während der Ptolemäer- und Römerzeit weit weniger an älteren Vorlagen und deren Inhalten, als dies bis zur Perserzeit der Fall war. Vielmehr schuf man mit den neuen Konzepten auch neue Texte, mit denen etliche der älteren solaren Aspekte nicht mehr vereinbar waren. Die Jenseitsvorstellungen hatten sich dahingehend gewandelt, dass man den allmächtigen Sonnen- und Lebensgott für die Belange der Verstorbenen nicht länger beanspruchen musste. Daher waren diese Aspekte auch nicht mehr länger Teil der theologischen Konzeptionen.

Die graphische Gestaltung des Textes lässt auf eine spätestzeitliche Überarbeitung – möglicherweise zum Zweck seiner Monumentalisierung – schließen.[904] Die sprachliche Form des Textes weist im Vergleich zu den Hymnen der Libyer- und der Spätzeit recht viele Neuägyptizismen auf – wohl ebenfalls ein Anhaltspunkt für eine späte Komposition ohne mittelägyptische Vorlagen aus dem Neuen Reich. Die Fülle der verwendeten Termini, die auch sonst ausschließlich in der ptolemäisch-römischen Zeit belegt sind, stützt diese Vermutung. Die kurze Überschrift *ky ḏd ḥr- jꜣw*, die auch noch bei anderen Hymnen desselben Corpus vorkommt, lässt allerdings an eine liturgische Spruchsammlung als Vorlage denken, wie sie im Berliner Papyrus 3055 erhalten ist. Ob sich daraus noch ein ritueller Ablauf rekonstruieren ließe, oder ob die Textfolge aus Gründen der Speicherung in der Tempelbibliothek zusammengestellt worden war, muss offen bleiben. Wie bereits angedeutet, wirkt der Textplan uneinheitlich, verschiedene thematische Blöcke scheinen ohne ein klar erkennbares System und teilweise redundant zusammengestellt worden zu sein. Diese Feststellung schmälert die theologische Leistung und den Gehalt des Textes keineswegs, doch weist sie wohl wiederum auf ein recht spätes Entstehungsdatum hin.

Die für dieses Projekt vorgenommene Materialsammlung hat ergeben, dass die Quellenlage äußerst günstig ist, um die Entwicklung der ägyptischen Schöpfungshymnik und deren Rezeption in anderen Funktionszusammenhängen auch während der hellenistischen und römischen Zeit sowie sogar darüber hinaus noch in der koptischen Literatur zu untersuchen. Neben den hier zitierten Beispielen aus Karnak, Komir und Esna gibt es in jenen Heiligtümern weitere Hymnen und kultische In-

904 SAUNERON (1982:195 f.) hat den Zeitpunkt ihrer graphische Gestaltung der Esna-Texte unmittelbar mit ihrer Aufzeichnungszeit, also dem ersten Drittel des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, gleichgesetzt.

schriften mit eindeutig schöpfungstheologischen Inhalten.[905] Darüber hinaus tragen auch die Wände der übrigen großen Tempel, Edfu, Philae und Dendera, hymnische Texte, welche die jeweiligen göttlichen Hausherren als universalistische Ur- und Schöpfergottheiten präsentieren.[906] Auch haben sich liturgische Spruchsammlungen aus Tempelbibliotheken erhalten, die eine Fortführung der Hymnentradition im engeren kultischen Rahmen bezeugen.[907] Für etliche dieser Texte lässt sich eine jeweils eigene Rezeptionsgeschichte nachvollziehen, andere sind ohne Parallelen und scheinen Neukompositionen darzustellen.

Und schließlich ist die aktive Rezeption ägyptischer Hymnik auch in der südlichen Nachbarschaft zu beobachten: Etliche Tempel- und sogar Königsinschriften der sich nach dem Ende der 25. Dynastie weitgehend unabhängig entwickelnden napatanisch-meroïtischen Kultur enthalten eindeutige Anklänge an ägyptische Vorlagen.[908] Wie und wann dieser Transfer von Gedanken- und Textgut zustande gekommen ist, kann wohl noch nicht endgültig geklärt werden. Gab es in den Tempeln ebenfalls Bibliotheken nach ägyptischem Vorbild, angelegt noch zur Zeit der Könige der 25. Dynastie, aus denen noch um die Zeitenwende Vorlagen entnommen werden konnten?[909] Oder bestand ein kontinuierlicher kultureller Austausch über die Saïten-, Perser- und Ptolemäerzeit hinweg, der Einsichten in die ägyptischen Bibliotheken oder die Tempeldekorationen selbst ermöglichte?

Wenigstens in einem Fall lässt sich auch ein Wiederaufleben des Grabhymnus feststellen: In der Bestattungsanlage des *Petosiris* in der Nekropole von Tuna el-Gebel befindet sich ein großer Sonnenhymnus, dessen Inhalt und Phraseologie den Hymnen des Neuen Reichs erstaunlich ähnlich sind.[910] Nach Ausweis der Quellen-

905 Karnak, *Mut*-Tempel: BOURIANT (1890:163), *Chons*-Tempel: SETHE & FIRCHOW (1957:94, #116); *Amun*-Tempel: (ebda., 110 f.114, #138b.k.142); Komir, *Nephthys*-Hymnus: VALBELLE (1983:164-168.Abb. 10); Esna, *Neith*-Hymnus: Nr. 206, *Chnum*-Hymnen: Nr. 260.387.

906 Philae, *Isis*- und *Osiris*-Hymnen: ZABKAR (1980, 1981, 1983, 1988); Dendera, *Osiris*-Hymnen: BEINLICH (1995); Medamud, Hymnen an *Hathor-Tefnut* und den König als Sonnen- und Schöpfergott: DRIOTON (1927:37-40), DARNELL (1995).

907 Bspw. pStrasbourg Bibl.Nat. 2+7 mit spähieratischen Hymnen und litaneiähnlichen Texten für den Kult des Gottes *Sobek-Re* (ca. 5./4. Jh. v. Chr.): BUCHER (1928, 1930-35), J. ASSMANN (1999a:351-361, #144).

908 Bspw. ‚*Aspelta*-Stele‘ (Kairo JE 48866),4-6.11f.13.23.25; Musawwarat es-Sufra: HINTZE (1962:25-40), dazu QUACK (2002); auch ‚*Nastasen*-Stele‘ (Berlin 2268),39 f.: *ṯ3j(=j) p3(y)=f t3.w nb dbn(.t) nb(.t) jw3.w nb mn(mn.t) nb ntj-sʿnḫ jr.t nb(.t)* „*Ich nahm alle seine Länder, all sein Vieh, alle seine Rinder, alle seine Herden, die jedes Auge am Leben erhalten sollten.*“ – Die Vermutung HINTZEs (ebda., 22), bei dem Hymnus an die Gottheit *Apedemak* könnte es sich um eine „*rein meroitische*“ Konzeption handeln, halte ich mit QUACK (ebda., 65.67 Anm. 13) für unwahrscheinlich.

909 So auch WELSBY (1996:189): „*Many of these inscriptions use texts borrowed from a wide range of sources leading to the suggestion that there must have been extensive archives of Egyptian texts available in Kush, and presumably people – be they Egyptians or Egyptian trained – skilled in the reading and carving of these texts.*“; vgl. ferner TÖRÖK (2002:335 f.).

910 Text Nr. 60 (ca. Mitte 4. Jh. v. Chr.): LEFEBVRE (1924,1:95-99, 1924,2:33 f.). Eine Neubearbeitung des Textes ist in Vorbereitung.

lage handelt es sich dabei gewissermaßen um einen Anachronismus; zur Zeit des *Petosiris* waren Privatleute seit etwa 250 Jahren nicht mehr in Monumentalgräbern bestatte worden, folglich war auch der Brauch der funerären Hymnen nicht fortgeführt worden. Die Erklärung für die Integrierung des Sonnenhymnus in die Grabdekoration liegt wohl in der Konzeption des *Petosiris*-Grabes als Tempel – er wird in Anlehnung an die Textcorpora der zeitgenössischen Göttertempel in das Dekorationsprogramm aufgenommen worden sein.

Die Totenbuchtradition wurde bis in die römische Zeit fortgesetzt. Die künstlerisch teilweise wertvollen Handschriften trugen überwiegend Texte aus dem seit der Saïtenzeit kanonisch gewordenen Corpus, doch konnten auch weitere dazukommen. Auch in diesem kultisch-funerären Kontext spielten die Sonnenhymnen noch immer eine gewichtige Rolle, und neben den althergebrachten des ‚Kapitels 15' traten Texte auf, die möglicherweise ähnlich alt sind, für die es aber keine älteren Parallelen gibt und die vielleicht aus anderen Kontexten in das Corpus der funerären Texte übernommen worden waren.[911]

Nach der Perserzeit wurde die Sitte, private Statuen mit repräsentativen autobiographischen Inschriften in den Tempeln aufzustellen, fortgeführt. Nach wie vor enthielten diese Texte hymnisch beeinflusste Elemente.[912] Selbst wenn deren Rezeption in diesem Zusammenhang nicht mehr aktiv gewesen sein mag und ihr hymnischer Charakter möglicherweise nicht mehr als solcher empfunden wurde, beweist doch ihre bloße Existenz in den Texten, dass die mit ihnen transportierten Inhalte noch immer von erheblicher Bedeutung waren.

Auch die späte Weisheitsliteratur[913] scheint ebenso unter dem Eindruck bestimmter universalistischer Grundgedanken gestanden zu haben wie magische Texte[914] und solche, die der wissenschaftlichen Literatur[915] zuzurechnen sind.

911 Vgl. bspw. pBoulaq 3 (= pKairo CG 5158), ein Balsamierungsritual, wo es in einer Passage (VIII,11-12) heißt: *rmṯ.w nṯr.w m- jȝw n- ḥr=k nṯr.t m- nyny n- kȝ=k ꜥw.t nb(.t) nhsj=sn r- mȝȝ=k rm.w ȝpd.w nhp=sn r- dwȝ bȝ=k „Die Menschen und Götter sind im Lobpreis auf Dein Angesicht begriffen, die Göttinnen machen den* Nini-*Gruß für Deinen* Ka, *alles Vieh erwacht, um Dich zu sehen, Fische und Vögel springen umher, um Deinen* Ba *zu preisen.*"

912 Bspw. Kairo JE 36576, JE 36579, JE 37199, JE 37354, JE 37881, JE 38604; vgl. dazu jeweils JANSEN-WINKELN (2001b).

913 Vgl. oben S. 221 Anm. 665 zum ‚pInsinger'.

914 Bspw. ‚pBremner-Rhind' (= pLondon BM 10188) XXVI.XXVIII (FAULKNER 1933, 1937, ALLEN 1988:28-30). Der ‚pBremner-Rhind' enthält eine Zusammenstellung theologischer Traktate und magischer Sprüche verschiedenen Ursprungs, die ein gemeinsames Thema haben: die Abwehr des die Unterwelt bedrohenden Bösen in Form des Schlangendämons *Apophis*. Eingebettet in diese Sammlung ist u. a. eine Beschreibung der Weltentstehung nach heliopolitanischen Konzept aus der Perspektive des Schöpfergottes selbst. Dass nicht nur die Thematik, sondern auch der Text selbst erheblich älter ist und seine Überlieferung bis ins spätere Neue Reich zurück verfolgbar ist, belegen mehrere Zitate in Quellen jener Zeit sowie Anspielungen im ‚17. Kapitel' des Totenbuchs, das bereits für die 18. Dynastie – auf den vergoldeten Sargschreinen König *Tutanchamuns* – belegt ist.

915 Bspw. die Handschriften pFlorenz Ist.Pap. PSI Inv. D7(a) und pCarlsberg 302(8) II (SMITH 2002:17-31.105-129).

Eine entscheidende Frage allerdings, die an die einleitenden Gedanken anknüpft, muss auch am Ende dieser Betrachtungen unbeantwortet bleiben: Wie ist der unterschiedliche Umgang in der Rezeption der verschiedenen religiösen Textcorpora zu erklären? Was ließ die Pyramidentext- und Sargtextsprüche über zwei Jahrtausende und mehr in ihrem Wortlaut erhalten bleiben, was ermöglichte die optionale Erweiterung des Totenbuch-Corpus um nicht zum Kernbestand gehörige Texte? Und was schließlich gestattete die zeitgleiche produktive Auseinandersetzung mit den hymnischen Texten, deren wortgetreues Kopieren eher die Ausnahme darstellte, die vielmehr aus vorgefundenen Versatzstücken oder gar gänzlich innovativen Elementen immer wieder neu komponiert wurden? Der schlussendliche Funktionszusammenhang kann es jedenfalls nicht gewesen sein: Alle Texte konnten – so lässt sich die Quellenlage interpretieren – unterschiedslos in einem gemeinsamen Rahmen vorkommen, unabhängig von ihrem Überlieferungszustand und ihrem Verhältnis zu eventuellen Vorlagen. Die Ursache muss wohl eher im jeweiligen Alter und der ursprünglichen Funktion und den damit verbundenen Aufzeichnungs- und Aufbewahrungsbedingungen der Texte gesucht werden. Pyramidentext-, Sargtext- und Totenbuchsprüche waren von jeher als rituelle Texte konzipiert, von deren wortgetreuer Rezitation das Gelingen des Rituals und mithin der Vergegenwärtigung mythischer und kosmischer Vorgänge abhing. Ihre sorgfältige, wortgetreue Speicherung und Rezeption war somit von Anfang ihrer Existenz unablässig. Hymnen dagegen können wohl als das Ritual begleitende Texte, dieses einleitend, kommentierend oder beschließend, betrachtet werden. Auch die Hymnen waren „*Gottesrede*“, doch in ihrer Rolle als „Sekundantentexte“ kam es auf den genauen Wortlaut nicht an. In einem gewissen Rahmen war gestalterische Freiheit von vornherein möglich. Eine vollständige Erstarrung des Wortlauts ist fast ausschließlich in den Fällen zu beobachten, wo die hymnischen Texte in den Stand eines rituellen Textes erhoben wurden – im Rahmen des Totenbuchs. Vor allem nach Ende des Neuen Reichs wurden weitere Hymnen als quasi-rituelle Texte angesehen und von dort an weitgehend wortgetreu rezipiert. Inwieweit junge Kompositionen bereits als Ritualtexte konzipiert waren, lässt sich kaum noch entscheiden.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Sekundärliteratur

ALBERTZ, R., 1978. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Calwer Theologische Monographien A/9. Stuttgart

——, 1992. Art. „Schöpfung I. Vorderer Orient und Altes Testament“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (Hrsgg. J. RITTER † & K. GRÜNDER). Darmstadt, Sp. 1389-1393

EL-ALFI, M., 1992. „A Sun Hymn in the Fitzwilliam Museum“, in: *Varia Aegyptiaca* 8, S. 3-5

ALLEN, J. P., 1988. *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2. Yale & New Haven, Conn.

——, 1989. „The Natural Philosophy of Akhenaten“, in: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Ed. W. K. SIMPSON), Yale Egyptological Studies 3. Yale/New Haven, Conn., S. 89-101

ALLEN, L. C., 1983. *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary 21. Waco, Tx.

ALLEN, T. G., 1949. „Some Egyptian Sun Hymns“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 8, S. 349-355

ALTENMÜLLER, H., 1975. Art. „Denkmal memphitischer Theologie“, in: *LÄ* 1, Sp. 1065-1069

——, 1978. „Zur Bedeutung der Harfnerlieder des Alten Reiches“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 6 (= Festschrift Hans Wolfgang Müller), S. 1-24

ARNOLD, D., 1992. *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen – Baudenkmäler – Kultstätten*. Zürich

——, 1999. *Temples of the Last Pharaohs*. New York & Oxford

ASSMANN, A., 1998. „Kanonforschung als Provokation der Literaturwisenschaft“, in: *Kanon – Macht – Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen* (Hrsg. R. V. HEYDEBRAND), Germanistische Symposion-Berichtsbände 19. Stuttgart & Weimar, S. 47-59

——, 1999a. „The history of the text before the era of literature. Three comments“, in: *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian literature: history and forms“, Los Angeles March 24-26, 1995* (Ed. G. MOERS), Lingua Aegyptia – Studia monographica 2. Göttingen, S. 83-90

——, 1999b. *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Beiträge zur Geschichtskultur 15. Köln etc.

——, 1999c. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München

—— & J. ASSMANN 1987. „Kanon und Zensur“, in: *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II* (Hrsgg. A. & J. ASSMANN). München, S. 7-27

——, 1998. Art. „Mythos“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Hrsgg. H. CANCIK et al.) 4. Stuttgart etc., S. 178-200

ASSMANN, J., 1969. *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur ägyptischen Hymnik I*, Münchner Ägyptologische Studien 19. Berlin

——, 1970. *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 7. Mainz

——, 1971. „Zwei Sonnenhymnen der späten XVIII. Dynastie in thebanischen Gräbern der Saitenzeit“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 27, S. 1-33

——, 1972. „Die ‚Häresie‘ des Echnaton von Amarna: Aspekte der Amarna-Religion“, in: *Saeculum* 23, S. 109-126

——, 1974. „Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung“, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 69, Sp. 117-126

——, 1975a. Art. „Diesseits-Jenseits-Beziehungen“, in: *LÄ* 1, Sp. 1085-1093

——, 1975b. *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1. Heidelberg

——, 1977. „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“, in: *Göttinger Miszellen* 25, S. 7-43

——, 1978. „Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor. Zeugnisse «Persönlicher Frömmigkeit» in thebanischen Gräbern der Ramessidenzeit“, in: *Chronique d'Egypte* 30, S. 22-50

——, 1979a. „Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines ‚Höchsten Wesens‘“, in: *Aspekte der spätägyptischen Religion* (Hrsg. W. WESTENDORF), Göttinger Orientforschungen IV, 9. Wiesbaden, S. 7-42

——, 1979b. „Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit“, in: *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (Hrsgg. E. HORNUNG & O. KEEL), Orbis Biblicus et Orientalis 28. Freiburg/Schweiz & Göttingen, S. 11-72

——, 1980a. Art. „Hymnus“, in: *LÄ* 3, Sp. 103-110

——, 1980b. Art. „Litanei", in: *LÄ* 3, Sp. 1062-1066
——, 1980c. „Die ‚Loyalistische Lehre Echnatons'", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 8, S. 1-32
——, 1982. „Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos", in: *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (Hrsgg J. ASSMANN et al.), Orbis Biblicus et Orientalis 48. Freiburg/Schweiz & Göttingen, S. 13-61
——, 1983a. *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Orbis Biblicus et Orientalis 51. Freiburg/Schweiz & Göttingen
——, 1983b. *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Theben 1. Mainz
——. 1983c. „Das Dekorationsprogramm der königlichen Sonnenheiligtümer des Neuen Reiches nach einer Fassung der Spätzeit", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 110, S. 91-98
——, 1984a. „Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte", in: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie* (Hrsgg. H. U. GUMBRECHT & U. LINK-HEER). Frankfurt/ M., S. 484-499
——, 1984b. Art. „Schöpfung", in: *LÄ* 5, Sp. 677-690
——, 1985. „Gibt es eine ‚Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte? Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Ramessidenzeit", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft – Suppl.* 6, S. 35-52
——, 1986a. „Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten", in: *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen* (Hrsg. H. V. STIETENCRON). Düsseldorf, S. 46-69
——, 1986b. Art. „Verklärung", in: *LÄ* 6, Sp. 998-1006
——, 1986c. „Viel Stil am Nil? Altägypten und das Problem des Kulturstils", in: *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements* (Hrsgg. H. U. GUMBRECHT & K. L. PFEIFFER). Frankfurt/ M., S. 519-537
——, 1987. „Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten", in: *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis* (Hrsgg. A. HAHN & V. KAPP). Frankfurt/ M., S. 208-232
——, 1988. „Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägyptischen Kultur", in: *Kultur und Gedächtnis* (Hrsgg. J. ASSMANN & T. HÖLSCHER). Frankfurt/ M., S. 87-114
——, 1989a. „Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken", in: *Die Zeit. Dauer und Augenblick* (Hrsgg. H. GUMIN & H. MEIER), Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2. München & Zürich, S. 189-223
——, 1989b. „State and Religion in the New Kingdom", in: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Ed. W. K. SIMPSON), Yale Egyptological Studies 3. Yale/ New Haven,Conn., S. 55-88
——, 1990a. „Egyptian Mortuary Liturgies", in: *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim* (Ed. S. I. GROLL). Jerusalem, S. 1-45
——, 1990b. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten.* München
——, 1991a. *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur.* ²Stuttgart etc.
——, 1991b. „Ägyptische Hymnen und Gebete", in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II,6. Lieder und Gebete II.* Gütersloh, S. 827-928
——, 1991c. „Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus", in: *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation 3* (Hrsg. A. ASSMANN). München, S. 241-257
——, 1992a. *Akhanyati's Theology of Light and Time*, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 7,4, S. 143-176
——, 1992b. „Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität", in: *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in Honour of Erik Iversen* (Eds. J. OSING & E. KOLDING NIELSEN), Publications of the Carsten Niebuhr Institute of Ancient Eastern Studies 13. Copenhagen, S. 9-25
——, 1993. *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg
——, 1994a. „Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344, verso", in: *Orientalia* N.S. 63, S. 98-110
——, 1994b. „Lesende und nichtlesende Gesellschaften. Zur Entwicklung der Notation von Gedächtnisinhalten", in: *Forschung und Lehre* 1,1/2, S. 28-31
——, 1994c. „Verkünden und verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten", in: *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (Hrsgg. W. BURKERT & F. STOLZ), Orbis Biblicus et

Orientalis 131. Freiburg/Schweiz & Göttingen, S. 33-58 [nahezu unverändert abgedruckt in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc 1996, S. 313-334]

——, 1995a. *Egyptian solar religion in the New Kingdom. Re, Amun and the crisis of polytheism.* New York

——, 1995b. *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten.* ²München

——, 1995c. „Unio liturgica. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv „esoterischer" Überlieferung im Alten Ägypten", in: *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Eds. H. G. KIPPENBERG & G. G. STROUMSA), Studies in the History of Religions 65. Leiden etc., S. 37-60

——, 1995d. „Altäygptische Kultkommentare", in: *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation 4* (Hrsgg. J. ASSMANN & B. GLADIGOW). München, S. 93-109

——, 1995e. „Text und Kommentar. Einführung", in: *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation 4* (Hrsgg. J. ASSMANN & B. GLADIGOW). München, S. 9-33

——, 1996a. *Ägypten. Eine Sinngeschichte.* München & Wien

——, 1996b. „Der literarische Aspekt des ägyptischen Grabes und seine Funktion im Rahmen des ‚monumentalen Diskurses', in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 97-104

——, 1996c. „Kulturelle und literarische Texte", in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc., S. 59-82

——, 1997a. „Zur Ästhetik des Geheimnisses. Kryptographie als Kalligraphie im alten Ägypten", in: *Schleier und Schwelle I. Geheimnis und Öffentlichkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation V,1* (Hrsgg. A. & J. ASSMANN). München, S. 313-327

——, 1997b. „Gottesbeherzigung. ‚Persönliche Frömmigkeit' als religiöse Strömung der Ramessidenzeit", in: *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni* (Edi. I. BRANCOLI et al.), Vicino Oriente – Quaderno 1. Roma, S. 17-43

——, 1997c. „Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das ‚Denkmal memphitischer Theologie' als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie", in: *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck* (Hrsgg. R. G. KRATZ & Th. KRÜGER), Orbis Biblicus et Orientalis 153. Freiburg/ Schweiz & Göttingen, S. 125-139

——, 1998. „Ägyptische Geheimnisse: Arcanum und Mysterium in der ägyptischen Religion", in: *Schleier und Schwelle II. Geheimnis und Offenbarung. Archäologie der literarischen Kommunikation 5,2* (Hrsgg. A. & J. ASSMANN). München, S. 15-41

——, 1999a. *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Orbis Biblicus et Orientalis (Sonderband). ²Freiburg/ Schweiz & Göttingen

——, 1999b. „Cultural and literary texts", in: *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian literature: history and forms", Los Angeles March 24-26, 1995* (Ed. G. MOERS), Lingua Aegyptia – Studia monographica 2. Göttingen, S. 1-15

——, 2000a. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa.* München & Wien

——, 2000b. *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien.* München

——, 2000c. *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten.* München

——, 2001. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten.* München.

——, 2002a. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* ⁴München

——, 2002b. „Die Nacht vor der Beisetzung. Der rituelle Kontext des Totengerichts", in: *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie* (Hrsgg. J. ASSMANN & R. TRAUZETTEL), Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie e. V." 7. Freiburg i. Br. & München, S. 420-436

ASTON, D. A., 2003. „The Theban West Bank from the Twenty-fifth Dynasty to the Ptolemaic Period", in: *The Theban Necropolis. Past, Present and Future* (Eds. N. STRUDWICK & J. H. TAYLOR). London, S. 138-166

AUFFRET, P., 1981. *Hymnes d'Égypte et d'Israel*, Orbis Biblicus et Orientalis 34. Freiburg/ Schweiz & Göttingen

——, 1996. „‚Avec sagesse tu les fis.‘ Étude structurelle du Psaume 104. Résponses et compléments“, in: *Église et Théologie* 27, S. 5-19

BAGNALL, R. S., 1993. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton, NJ

BAINES, J., 1984. „Interpretations of religion: logic, discourse, rationality“, in: *Göttinger Miszellen* 76, S. 25-54

——, 1987. „Practical Religion and Piety“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 73, S. 79-98

——, 1990. „Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions“, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, S. 1-23

——, 1991a. „Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 50, S. 81-105

——, 1991b. „Society, Morality, and Religious Practice“, in: *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice* (Ed. B. E. SHAFER). London, S. 123-200

——, 1994a. „Contexts of Fate: Literature and Practical Religion“, in: *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore)* (Eds. Chr. EYRE et al.), Egypt Exploration Society Occasional Papers 11. London, S. 35-52

——, 1994b. „King, temple and cosmos: an earlier model for framing columns in temple scenes of the Graeco-Roman Period“, in: *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag* (Hrsgg. M. MINAS & J. ZEIDLER), Aegyptiaca Treverensia 7. Mainz, S. 23-33

——, 1994c. „On the Status and Purposes of Ancient Egyptian Art“, in: *Cambridge Archaeological Journal* 4, S. 67-94

——, 1996. „Contextualizing Egyptian Representations of Society and Ethnicity“, in: *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference* (Eds. J. S. COOPER & G. M. SCHWARTZ). Winona Lake,Ind., S. 339-384

——, 1997. „Temples as symbols, guarantors, and participants in Egyptian civilization“, in: *The temple in Ancient Egypt. New discoveries and recent research* (Ed. S. QUIRKE). London, S. 216-241

BAREŠ, L., 1996. „Saite-Persian Cemetery at Abusir“, in: *Göttinger Miszellen* 151, S. 7-17

——, 2002. „Some remarks on cult installations in the Late Period shaft tombs in Egypt“, in: *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 13, S. 17-27

——, 2003. „The Shaft tomb of Iufaa at Abusir“, in: *Egyptian at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo 2000* (Ed. Z. HAWASS), vol. 1. Cairo & New York, S. 44-48

—— & K. SMOLARIKOVA, 1999. *The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir*, Abusir 4. Praha

BARTA, W., 1980. Art. „Kult“, in: *LÄ* 1, Sp. 839-848

BARUCQ, A., 1962. *L'expression de la louange divine et de la prière dans la bible et en Égypte*, Bibliothèque d'Étude 33. Le Caire

——, 1974. „Les études d'hymnologie égyptienne“, in: *Textes et langages de l'Égypte pharaonique. Hommage à Jean-François Champollion* vol. 3, Bibliothèque d'Étude 64. Le Caire, S. 53-64

——, 1989. „Hymnes et prières aux dieux d'Egypte“, in: *Prières de l'Ancien Orient* (Éd. Centre des Études Religieuses Française). Paris, S. 64-89

—— & F. Daumas, 1980. *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Littératures anciennes du Proche-Orient 10. Paris

BARWIK, M., 2003. „New data concerning the Third Intermediate Period cemetery in the Hatshepsut temple at Deir el-Bahari“, in: *The Theban Necropolis. Past, Present and Future* (Eds. N. STRUDWICK & J. H. TAYLOR). London, S. 122-130

BAUKS, M., 1997. *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen. 1 und in der altorientalischen Literatur*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 74. Neukirchen-Vluyn

BAUMANN, U., 1998. Art. „Quellen- und Einflußforschung“, in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe* (Hrsg. A. NÜNNING). Stuttgart & Weimar, S. 450

VON BECKERATH, J., 1968. „Die ‚Stele der Verbannten‘ im Museum des Louvre“, in: *Révue d'Égyptologie* 20, S. 7-36

BEINLICH, H., 1995. „Zwei Osirishymnen in Dendera“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 122, S. 5-30

BENTLEY, J., 1990. „Akhenaten and the Amarna Period. Rebellion against Tradition?“, in: *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 1, S. 7-24

VON BERGMANN, E., 1887. „Inschriftliche Denkmäler der Sammlung ägyptischer Alterthümer des Österreichischen Kaiserhauses“, in: *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 9, S. 32-63

BERLANDINI, J., 1995. „Ptah-démiurge et l'exaltation du ciel“, in: *Revue d'Égyptologie* 46, S. 9-41

BETRO, M. C., 1989. *I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN2)*, Università degli Studi di Pisa, Missioni Archeologiche in Egitto – Saqqara III. Pisa

BIANCHI, R. S., 1982. „Perser in Ägypten“, in: *LÄ* 4, Sp. 943-951

BICKEL, S. 1994a. *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Orbis Biblicus et Orientalis 134. Fribourg & Göttingen

——, 1994b. „Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages“, in: *Hommages à Jean Leclant vol. 1. Études pharaoniques* (Éds. C. BERGER et al.), Bibliothèque d'Étude 106,1. Le Caire, S. 81-97

——, 1997. *Untersuchungen im Totentempel des Merenptah in Theben, Teil III. Tore und andere wiederverwendete Bauteile Amenophis' III.*, Beiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 16. Stuttgart

——, 1998. „Changes in the Image of the Creator God during the Middle and New Kingdom“, in: *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge 3-9 September 1995* (Ed. Chr. J. EYRE), Orientalia Louvaniensia Analecta 82. Leuven, S. 165-172

——, 2002. „Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 102, S. 63-90

——, 2003a. „‚Ich spreche ständig zu Aton ...' Zur Mensch-Gott-Beziehung in der Amarna-Religion“, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3, S. 23-45

——, 2003b. „Temps liminaires, temps meilleurs? Qualifications de l'origine et de la fin du temps en Égypte ancienne“, in: *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque ... de l'Université de Liège* (Éds. V. PIRENNE-DELFORGE & Ö. TUNCA). Liège, S. 43-53

——, 2004. „Creative and Destructive Water“, in: *L'acqua nell'antico egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento.* Chianciano Terme, Ottobre 15-18 2003 (Edi. A. AMENTA et al.). Roma

—— & P. TALLET 1997. „La nécropole saïte d'Heliopolis. Etude préliminaire“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 97, S. 67-90

—— et al., 1998. „Des annales héliopolitaines de la Troisième Période Intermédiaire“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 98, S. 31-56.

BIERBRIER, M. L., 1975. *The Late New Kingdom in Egypt* (c. 1300-664 B.C.). London

BIETAK, M. & E. REISER-HASLAUER, 1978. *Das Grab des ᶜAnch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris*, I, Untersuchungen des Österreichischen Archäologischen Instituts Kairo 4. Wien

——, 1982. *Das Grab des ᶜAnch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris*, II, Untersuchungen des Österreichischen Archäologischen Instituts Kairo 5. Wien

BILOLO, M., 1982. „Du ‚cœur' *ḥꜣtj* ou *ib* comme l'unique lieu de création: propos sur la cosmogenèse héliopolitaine“, in: *Göttinger Miszellen* 58, S. 7-14

——, 1986a. *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Egypte antique. Problématiques-Prémisses herméneutiques-et-Problèmes majeurs*, Académie de la pensée africaine I,1. Kinshasa etc.

——, 1986b. *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématisation et de systématisation*, Académie de la pensée africaine I,2. Kinshasa etc.

——, 1988. *Le créateur et la création dans la pensée Memphite et Amarnienne. Approche synoptique du „Document Philosophique de Memphis“ et du „Grand Hymne Théologique“ d'Echnaton*, Académie de la pensée africaine I,3. Kinshasa etc.

BLACKMAN, A. M., 1976. „Die Psalmen in ägyptologischer Sicht“, in: *Zur neueren Psalmenforschung* (Hrsg. P. H. A. NEUMANN), Wege der Forschung 192. Darmstadt, S. 134-155

BLUMENTHAL, E., 1970. *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, Teil 1. Die Phraseologie*, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil-hist. Klasse 61,1. Berlin

——, 1984. [Rezension BARUCQ & DAUMAS 1980 und AUFFRET 1981], in: *Theologische Literaturzeitung* 109, Sp. 426-429

——, 1998. „Prolegomena zu einer Klassifizierung der ägyptischen Literatur“, in: *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge 3-9 September 1995* (Ed. CHR. J. EYRE), Orientalia Louvaniensia Analecta 82. Leuven, S. 173-183

BOESER, P. A. A., 1913. *Beschreibung der Ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden*, Bd. 6. *Die Denkmäler des Neuen Reiches. Stelen.* Den Haag (ND Mailand 1977).

BOMMAS, M., 2004. „Zwei magische Sprüche in einem spätägyptischen Ritualhandbuch (pBM EA 10081): Ein weiterer Fall für die ‚Verborgenheit des Mythos'", aus: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 131, S. 95-114

——, 2005a. „Amun von Theben als Ziel von Gottesnähe. Überlegungen zur Königsnekropole von Tanis", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 33, S. 65-74

——, 2005b. [Rezension GÜLDEN 2001], in: *Orientalistische Literaturzeitung* 100, Sp. 388-394

BONHÊME, M.-A., 1987. *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire*, Bibliothèque d'Étude 98. Le Caire

—— & A. FORGEAU, 2001. *Pharao – Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers.* ²Düsseldorf & Zürich

BOSSE, K., 1936. *Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägyptischen Spätzeit von der XXII. bis zur XXX. Dynastie*, Ägyptologische Forschungen 1. Glückstadt etc.

BOSTICCO, S., 1972. *Museo Archeologico di Firenze*, [vol. 3]. *Le stele egiziane di Epoca Tarda.* Roma

BOTHMER, B. V., 1969-70. „A New Fragment of an Old Palette", in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 8, S. 5-8

BOURIANT, U., 1890. „Notes de voyage, § 9. Le temple de Maut", in: *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 13, S. 161-169

BOWMAN, A. K., 1986. *Egypt after the Pharaohs. 332 BC-AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, Berkeley, Ca.

BRANDL, H., 2001. „Die Schutzgottheiten Sched und Thoeris in Amarna: Die Stele Cambridge E.31.1937 und das Polytheismusphänomen unter Echnaton", in: *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reineke, Steffen Wenig* (Hrsgg. C.-B. ARNST et al.). Leipzig, S. 91-106

BRAUDEL, F., 1992. „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer", in: *Schriften zur Geschichte 1: Gesellschaften und Zeitstrukturen.* Stuttgart, S. 49-87

BREASTED, J. H., 1912. *Development of religion and thougt in ancient Egypt. Lectures delivered on the Morse foundation by Union theological seminary.* London

BRESCIANI, E., 1980. „L'attività archeologica dell'Università di Pisa in Egitto: 1977-1980", in: *Egitto e Vicino Oriente* 3, S. 1-36

——, 1981. „I tre salmi ispirati da Ammone nel P. dem. Rylands IX, 24-25 e la teodicea egiziana antica", in: *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi* (Edi. E. Bresciani et al.). Bologna, S. 59-71

BRIANT, P., 1988. „Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achemenide: Le cas de l'Egypte", in: *Method and Theory. Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop* (Eds. A. KUHRT & H. SANCISI-WEERDENBURG), Achaemenid History 3. Leiden, S. 137-173

——, 1999. „Inscriptions multilingues d'époque achéménide: le texte et l'image", in: *Le Décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* (Éds. D. VALBELLE & J. LECLANT). Paris, S. 91-115

——, 2002. *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire.* Winona Lake, Ind.

BRISSON, L., 1996. *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1: Antike, Mittelalter und Renaissance.* Darmstadt

BRUNNER, H., 1970. „Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen der ägyptischen Spätzeit", in: *Saeculum* 21, S. 150-161

——, 1975. Art. „Archaismus", in: *LÄ* 1, Sp. 386-395

——, 1977. Art. „Gottesnähe und -ferne", in: *LÄ* 2, Sp. 817-819

——, 1982. Art. „Persönliche Frömmigkeit", in: *LÄ* 4, Sp. 951-963

——, 1983. *Grundzüge der altägyptischen Religion*, Grundzüge 50. Darmstadt

BRUNNER-TRAUT, E., 1980. Art. „Mythos", in: *LÄ* 3, Sp. 277-286

BRYAN, B. M., 1997. „The statue programm for the mortuary temple of Amenhotep III", in: *The temple in Ancient Egypt. New discoveries and recent research* (Ed. S. QUIRKE). London, S. 57-89

BUCHBERGER, H., 1993. *Transformation und Transformat. Sargtextstudien I,* Ägyptologische Abhandlungen 52. Wiesbaden

BUCHER, P., 1928. „Les hymnes à Sobk-Ra, seigneur de Smenou, des papyrus nos 2 et 7 de la Bibliothèque Nationale de Strasbourg (I-II)", in: *Kêmi* 1, S. .41-52.147-166

——, 1930-35. „Les hymnes à Sobk-Ra, seigneur de Smenou, des papyrus nos 2 et 7 de la Bibliothèque Nationale de Strasbourg (III)", in: *Kêmi* 3, S. 1-19

DE BUCK, A., 1930. *De Zegepraal van het Licht. Voorstellingen en Symbolen uit den Oud-Egyptischen Zonnedienst.* Amsterdam

BUDGE, E. A. W., 1912. *The Greenfield Papyrus in the British Museum. The Funerary Papyrus of Princess Nesitanebtashru, Daughter of Painetchem II and Nesi-Khensu, and Priestress of Amen-Ra at Thebes, about B. C. 970.* London

BURKARD, G., 1980. „Bibliotheken im alten Ägypten", in: *Bibliothek. Forschung und Praxis* 4, S. 79-115

——, 1990. „Frühgeschichte und Römerzeit: P. Berlin 23071 vso.", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 17, S. 107-133

——, 1994. „Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine (I)", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 121, S. 93-106

——, 1995. „Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine (II)", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 122, S. 31-37

—— & H.-W. Fischer-Elfert, 1994. *Ägyptische Handschriften Teil 4*, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 19,4. Stuttgart

—— & H. J. THISSEN, 2003. *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte, Bd. I. Altes und Mittleres Reich*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 1. Münster etc.

BURKERT, W. & F. STOLZ, 1994. „Einführung", in: *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (Hrsgg. W. BURKERT & F. STOLZ), Orbis Biblicus et Orientalis 131. Freiburg/Schweiz & Göttingen, S. 7 f.

CABROL, A., 2001. *Les voies processionnelles de Thèbes*, Orientalia Louvaniensia Analecta 97. Louvain

CAGNI, L., 1991. „L'inno in area mesopotamica", in: *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio, Napoli 21-24 ottobre 1991* (Edi. A. C. CASSIO & G. CERRI), Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli – Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, sezione filologico-letteraria 13. Roma, S. 13-31

CAMINOS, R. A., 1958a. *The Chronicle of Prince Osorkon*, Analecta Orientalia 37. Rome

——, 1958b. „A Prayer to Osiris", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 16, S. 20-24

ČERNÝ, J., 2001. *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, Bibliothèque d'Étude 50. ²Cairo

—— & A. H. GARDINER, 1957. *Hieratic Ostraca* vol. 1. Oxford

CHABAS, F., 1857. „Un hymne à Osiris: traduit et expliqué", in: *Revue Archéologique* 14, S. 65-81.193-212 [ND 1899 in: *Bibliothèque Égyptologique, contenant les œuvres des égyptologues français, t. 9. F. Chabas. Œuvres diverses*, t. 1 (Éd. G. MASPERO). Paris, S. 95-139]

——, 1872. Hymnes et invocations, in: Poésie lyrique: Égypte, Bibliothèque Orientale 2. Paris, S. 167-185 [ND 1905 in: *Bibliothèque Égyptologique, contenant les œuvres des égyptologues français, t. 12. F. Chabas. Œuvres diverses*, t. 4 (Éd. G. MASPERO). Paris, S. 243-281]

CHASSINAT, E., 1928. *Le Temple d'Edfou* vol. 3, Mémoires publiées par les membres de la Mission archéologique française au Caire 20. Le Caire

CLAUS, B., 2005. „Osiris et Hâpy: Crue et Régénération en Égypte ancienne", in: *L'acqua nell'antico egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists. Chianciano Terme, 15-18 October 2003* (Edi. A. AMENTA et al.). Rome, S. 201-210

CLÈRE, J. J., 1938. „Acrostiches et mots croisés des anciens Égyptiens", in: *Chronique d'Égypte* 13, S. 35-58

——, 1961. *La porte d'Évergète à Karnak*, Mémoires ... de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 84. Le Caire

—— & J. VANDIER. *Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XIème Dynastie*, Ier fascicule, Bibliotheca Aegyptiaca 10. Bruxelles

COLPE, C., 1987a. Art. „Heilige Schriften", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* (Hrsgg. T. KLAUSER et al.), Bd. 14, Sp. 184-223

——, 1987b. „Sakralisierung von Texten und Filitiationen von Kanons", in: *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II* (Hrsg. A. & J. ASSMANN). München, S. 80-92

CRAIG PATCH, D., 1995. „A ‚Lower Egyptian' Costume: Its Origin, Development, and Meaning", in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 32, S. 93-116

CRÜSEMANN, F., 1969. *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 32. Neukirchen-Vluyn

CRUZ-URIBE, E., 1988. *Hibis Temple Project 1: Translations, Commentary, Discussions and Sign List.* San Antonio, Tx.

——, 1995. „Atum, Shu, and the Gods During the Amarna Period", in: *Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities* 25, S. 15-22

CT I-VII – DE BUCK, A., 1935-1961. *The Egyptian Coffin Texts*, vols. 1-7. Chicago

DAEMMRICH, H. S. & I. G. DAEMMRICH, 1992. *Themen und Motive in der Literatur: Ein Handbuch.* Tübingen & Basel

DANIEL, U., 2001. *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter.* Frankfurt/ M.

DARESSY, G., 1893. „Notes et remarques", in: *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 14, S. 165-185

——, 1896. „Une inondation à Thèbes sous le règne d'Osorkon II", in: *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 18, S. 181-186

——, 1900. „Stèle de l'an III d'Amasis", in: *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 22, S. 1-9

——, 1909. *Cercueils des cachettes royales*, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire 50. Le Caire

DARNELL, J. C., 1995. „Hathor Returns to Medamûd", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 22, S. 47-94

——, 2004. *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, Orbis Biblicus et Orientalis 198. Fribourg & Göttingen

DEMARÉE, R., 1997. „Les archives de la tombe", in: *Lire l'écrit. Textes, archives, bibliothèques dans l'Antiquité* (Éds. B. GRATIEN & R. HANOUNE), Ateliers 12. Lille, S. 65-69

DEPUYDT, L., 1998. „The demotic astronomical papyrus Carlsberg 9", in: *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* pt. 2 (Eds. W. CLARYSSE et al.), Orientalia Lovaniensia Analecta 85. Leuven, S. 1277-1297

DERCHAIN, Ph., 1965a. *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres 58/1. Bruxelles

——, 1965b. „Le tombeau d'Osymandyas et la maison de vie à Thèbes", in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 8, S. 165-171

——, 1971. *Elkab I. Les monuments religieux à l'entrée de l'Ouady Hellal.* Bruxelles

——, 1975-76. „Perpetuum Mobile", in: *Miscellanea in Honorem Josephi Vergote* (Eds. P. NASTER et al.), Orientalia Lovaniensia Periodica 6/7. Leuven, S. 153-161

——, 1980. „Kosmogonie",in: *LÄ* 3, Sp. 747-756

——, 1990. „L'auteur du papyrus Jumilhac", in: *Revue d'Égyptologie* 41, S. 9-30

——, 1996. „Auteur et société", in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 83-94

DERCHAIN-URTEL, M.-Th., 1990. „Ägypten in griechisch-römischer Zeit", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 117, S. 111-119

DEVAUCHELLE, D., 1995. „Le sentiment anti-perse chez les anciens Égyptiens", in: *Transeuphratène* 9, S. 67-80

VAN DIJK, J., 1983. „Hymnen uit het dagelijks tempelritueel voor de egyptische godin Moet", in: *Schrijvend Verleden. Documenten uit het Oude Nabije Oosten vertaald en toegelicht* (Ed. K. R. VEENHOF), Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux" 24. Leiden, S. 233-246

DONADONI, S., 1972. „Relazione preliminare sulla II campagna di scavo nella tomba di Šešonq all'Asasif (1971), II. Le iscrizoni del passagio", in: *Oriens Antiquus* 12, S. 39-64

DORMAN, P. F., 1994. „A Note on the Royal Repast at the Jubilee of Amenhotep III", in: *Hommages à Jean Leclant vol. 1. Études isiaques* (Éds. C. BERGER et al.), Bibliothèque d'Étude 106,1. Le Caire, S. 455-470
——, 1999. „Creation on the potter's wheel at the eastern horizon of heaven", in: *Gold of Praise. Studies of Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Eds. E. TEETERS & J. A. LARSON), Studies in Ancient Oriental Civilizations 58. Chicago, Ill., S. 83-99
DRIOTON, É., 1927. *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926), t. 2. Les inscriptions*, Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 4. Le Caire
——, 1944. „Les dédiaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak", in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 44, S. 111-162
——, 1951. „Les tombes jumelées de Neferibrê-sa-Neith et de Ouahibrê-men, II. Insciptions du tombeau de Neferibrê-sa-Neith", in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 51, S. 485-490
——, 1952. „Textes religieux de tombeaux saïtes", in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 52, S. 105-131
DÜRRENMATT, F., 1980. *Theater*, Werkausgabe in 30 Bänden 24. Zürich
DZIOBEK, E., 1994. *Die Gräber des Vezirs User-Amun, Theben Nr. 61 und 131*, Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 84. Mainz
EDZARD, D. O., 1994. „Sumerische und akkadische Hymnen", in: *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (Hrsgg. W. BURKERT & F. STOLZ), Orbis Biblicus et Orientalis 131. Freiburg/Schweiz & Göttingen, S. 19-31
EIGNER, D., 1984. *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole*, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes 6. Wien
ENGLUND, G., 1998. „The Eye of the Mind and Religious Experience in the Shu Theology from the Egyptian Middle Kingdom", in: *„Being Religious and Living through the Eyes" – Studies in Religious Iconography and Iconology. A Celebratory Publication in Honour of Professor Jan Bergman* ... (Ed. P. SCHALK). Uppsala, S. 87-113
ERMAN, A., 1905. *Die Ägyptische Religion*. Berlin
——, 1906a. „Die ägyptische Literatur", in: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele I,7. Die orientalischen Literaturen* (Hrsg. P. HINNEBERG). Berlin & Leipzig, S. 28-39
——, 1906b. „Die ägyptische Religion", in: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele I,3. Die orientalischen Religionen* (Hrsg. P. HINNEBERG). Berlin & Leipzig, S. 30-38
——, 1911a. „Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt", in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, S. 1086-1110
——, 1911b. *Hymnen an das Diadem. Aus einem Papyrus der Sammlung Golenischeff*, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Berlin
——, 1923a. *Der Leidener Amunshymnus*, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 11. Berlin
——, 1923b. *Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Leipzig
——, 1924a. „Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos", in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, S. 86-93
——, 1924b. „Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope", in: *Orientalistische Literaturzeitung* 27, S. 241-252
——, 1933. *Neuägyptische Grammatik*. Leipzig
FAKHRY, A., 1942. *Baḥria Oasis*, vol. 1. Cairo
——, 1944. *Siwa Oasis. Its History and Antiquties.* Cairo
FAULKNER, R. O., 1933. *The Papyrus Bremner Rhind*, Bibliotheca Aegyptiaca 3. Brussels
——, 1937. „The Bremner-Rhind Papyrus – III", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 23, S. 166-185
FAZZINI, R. A., 1988. *Egypt: Dynasty XXII-XXV*, Iconography of Religions 16,10. Leyde
FECHT, G., 1964. „Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 91, S. 11-63
——, 1965. *Literarische Zeugnisse zur „persönlichen Frömmigkeit" in Ägypten*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1. Heidelberg
——, 1967. „Zur Frühform der Amarna-Theologie. Neubearbeitung der Stele der Architekten Suti und Hor", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 94, S. 25-50

——, 1984. „Zum Text der Votivstatue für Amun, publiziert in MDAIK 38, 1982, 334-337", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 40, S. 7-11

FEDER, F., 2001. „'Gruß Dir, Min-Amun, Herr der Sehnet-Kapelle!' Eine Hymne auf ihrem Weg durch die ‚Kultgeschichte'", in: *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reineke, Steffen Wenig* (Hrsgg. C.-B. ARNST et al.). Leipzig, S. 111-122

FEUCHT, E., 1985. *Das Grab des Nefersecheru (TT 296)*, Theben 2. Mainz

FINNESTAD, R. B., 1976. „Ptah, creator of the gods. Reconsideration of the Ptah Section of the Denkmal", in: *Numen* 23, S. 81-113

——, 1985. *Image of the World and Symbol of the Creator. On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*, Studies in Oriental Religions 10. Wiesbaden.

——, 1997. „Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient Traditions in New Contexts", in: *Temples of Ancient Egypt* (Ed. B. E. SHAFER). Ithaca, N.Y., S. 185-237

FOSTER, J. L., 1995. *Hymns, Prayers, and Songs. An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*, Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World 8. Atlanta, Ga.

——, 1999. „The New Religion", in: *Pharaohs of the Sun. Akhenaten – Nefertiti – Tutankhamen* (Eds. R. E. FREED et al.). Boston etc., S. 97-109

FOWDEN, G., 1988. *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind.* ²Cambridge etc.

FRANCO, I., 1996. *Mythes et dieux. Le souffle du soleil.* Paris

FRANKE, D., 1997. „'Schöpfer, Schützer, Guter Hirte': Zum Königsbild des Mittleren Reiches", in: *Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur Ägyptischen Königsideologie in Mainz, 15.-17.6.1995* (Hrsgg. R. GUNDLACH & Chr. RAEDLER), Ägypten und Altes Testament 36,1 = Beiträge zur altägyptischen Königsideologie 1. Wiesbaden, S.175-209

——, 2003. „Middle Kingdom hymns and other sundry religious texts – an inventory", in: *Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann* (Ed. S. MEYER), Numen 97. Leiden & Boston, S. 95-135

FRANKE, W., 1987. „Texttypen – Textsorten – Textexemplare: Ein Ansatz zu ihrer Klassifizierung und Beschreibung", in: *Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 15, S. 263-281

FRANKFORT, H., 1948a. *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation.* New York

——, 1948b. *Kingship and the Gods. A Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.* Chicago

FRANKFURTER, D., 1998. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance.* Princeton

FRENZEL, E., 1978. *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung*, Sammlung Metzler 28. ⁴Stuttgart

——, 1980. *Vom Inhalt der Literatur. Stoff – Motiv – Thema.* Freiburg/ Br. etc.

——, 1993. „Neuansätze in einem Forschungszweig: Zwei Jahrzehnte Stoff-, Motiv- und Themenforschung", in: *Anglia* 111, S. 97-117

GABOLDE, L., 1995. „Le problème de l'emplacement primitif du socle de calcite de Sésostris Ier", in: *Cahiers de Karnak* 10, 253-256

——, 1998. „Les temples primitifs d'Amon-Rê à Karnak, leur emplacement et leurs vestiges: une hypothèse", in: *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens* (Hrsgg. H. GUKSCH & D. POLZ). Mainz, S. 181-196

—— & V. RONDOT. „Une chapelle d'Hatchepsout remployée à Karnak-Nord", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 96, S. 177-227

GARDINER, A. H., 1905. „Hymns to Amon from a Leiden Papyrus", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 42, S. 12-42

——, 1938. „The House of Life", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 24, S. 157-179

——, 1957a. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs.* ³Oxford

——, 1957b. „Hymns to Sobk in a Ramesseum Papyrus", in: *Révue d'Égyptologie* 11, S. 43-56

DE G. DAVIES, N., 1953. *The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis*, vol. III. *The Decoration.* New York

GARNOT, J. S. F., 1954. *L'hommage aux dieux sous l'Ancien Empire égyptien d'après les Textes des Pyramides.* Paris

GAUTHIER, H., 1930. „À propos des hymnes adressés au dieu Min", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 30, S. 553-564

——, 1931. *Les fêtes du dieu Min*, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 2. Le Caire

GESTERMANN, L., 1992. „Zu den spätzeitlichen Bezeugungen der Sargtexte", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 19, S. 117-132

——, 1995. „‚Neue' Texte in spätzeitlichen Grabanlagen von Saqqara und Heliopolis", in: *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag* (Hrsgg. M. MINAS & J. ZEIDLER), Aegyptiaca Treverensia 7. Mainz, S. 89-95

——, 1998a. „Die ‚Textschmiede' Theben. Der thebanische Beitrag zu Konzeption und Tradierung von Sargtexten und Totenbuch", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, S. 83-99

——, 1998b. „Die Überlieferung der Sargtexte nach dem Mittleren Reich", in: *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge 3-9 September 1995* (Ed. Chr. J. EYRE), Orientalia Louvaniensia Analecta 82. Leuven, S. 437-446

——, 2002. „Vermächtnisse des Mittleren Reiches – Beobachtungen zu einigen funerären Texten", in: *A tribute to excellence. Studies offered in honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Tőrők* (Ed. T. A. BÁCS), Studia Aegyptiaca 17. Budapest, S. 233-244

——, 2005. *Die Überlieferung ausgewählter Texte altägyptischer Totenliteratur („Sargtexte") in spätzeitlichen Grabanlagen* (2 Teile), Ägyptologische Abhandlungen 68. Wiesbaden

GLADIGOW, B., 1995. „Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen", in: *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Eds. H. G. KIPPENBERG & G. G. STROUMSA), Studies in the History of Religions 65. Leiden etc., S. 17-35

GNIRS, A. M., 1996. „Die ägyptische Autobiographie", in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 191-241

——, 2003. „Der Tod des Selbst. Die Wandlung der Jenseitsvorstellungen in der Ramessidenzeit", in: *Grab und Totenkult im Alten Ägypten* (Hrsgg. H. GUKSCH et al.). München, S. 175-199

GOEDICKE, H., 1962. „Psammetik I. und die Libyer", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 18, S. 26-49

GÖRG, M., 1998. *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten.* [3]Düsseldorf

GOLÉNISCHEFF, W., 1927. *Papyrus hiératiques*, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, nos. 58001-58036. Le Caire

GOMAA, F. & EL-S. HEGAZY, 2001. *Die neuentdeckte Nekropole von Athribis*, Ägypten und Altes Testament 48. Wiesbaden

GOYON, J.-CL., 1979. „The Decoration of the Edifice", in: R. A. PARKER et al., *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak.* Providence & London, S. 11-79

GRAEFE, E., 1981. *Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neuen Reiches bis zur Spätzeit,* Bd. 1: *Katalog und Materialsammlung*, Ägyptologische Abhandlungen 37,1. Wiesbaden

——, 1991. „Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln. Nochmals zu Spruch 600 (§1652a-§1656d: Umhängen des Halskragens)", in: *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag* (Hrsgg. U. VERHOEVEN & E. GRAEFE), Orientalia Lovaniensia Analecta 39. Löwen, S. 129-148

——, 1995. „Das Stundenritual in thebanischen Gräbern der Spätzeit. (Über den Stand der Arbeit an der Edition)", in: *Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung. Internationales Symposion Heidelberg 9.-13.6.1993* (Hrsgg. J. ASSMANN et al.), Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 12). Heidelberg, S. 85-93

——, 2003. *Das Grab des Padihorresnet, Obervermögensverwalter der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 196)*, 2 Bde., Monumenta Aegyptiaca 9. Turnhout

GRALLERT, S., 2001. *Bauen – Stiften – Weihen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie* (2 Bde.), Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe 18. Berlin

GRANDET, P., 1995. *Hymnes de la religion d'Aton.* Paris

GRÉBAUT, E., 1874. *Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Philologiques et Historiques 21. Paris

GRESSMANN, H., 1909. *Altorientalische Texte zum Alten Testament.* Tübingen [[2]1926 Berlin & Leipzig]

——, 1916. „Psalm 104 und der Psalm Echnatons. Die Bibel im Spiegel Ägyptens", in: *Protestantenblatt* (24.5.), Sp. 329

GRIFFITH, F. Ll., 1909. *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester, vol. III. Key-list, Translations, Commentaries and Indices.* London

GRIFFITHS, J. G., 1964. [Rezensionsartikel zu BARUCQ 1962], in: *Journal of Egyptian Archaeology* 50, S. 189-191

GRIMAL, N.-Chr., 1980. „Bibliothèques et propaganda royale à l'époque éthiopienne“, in: *Livre du Centenaire. 1880-1980* (Éd. J. VERCOUTTER), Mémoirs Publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 104. Le Caire, S., 37-48

——, 1981. *La stèle triomphale de Pi(ʿankh)y au Musée du Caire. JE 48862 et 47086-47089*, Mémoirs de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 105. Le Caire

——, 1986. *Les termes de la propaganda royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres N.S. 6. Paris

GRIMM, A., 1989. „Altägyptische Tempelliteratur. Zur Gliederung und Funktion der Bücherkatatloge von Edfu und et-Tôd“, in: *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologenkongresses München 1985* (Hrsg. S. SCHOSKE), Bd. 3, Studien zur Altägyptischen Kultur – Beiheft 3. Hamburg, S. 159-169

GÜLDEN, S. A., 2001. *Die hieratischen Texte des P. Berlin 3049*, Kleine ägyptische Texte 13. Wiesbaden

GUGLIELMI, W., 1984. „Zur Adaption und Funktion von Zitaten“, in: Studien zur Altägyptischen Kultur 11 (= *Festschrift Wolfgang Helck*). Hamburg, S. 347-364

——, 1994. „Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun“, in: *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992* (Hrsgg. R. GUNDLACH & M. ROCHHOLZ), Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 37. Hildesheim, S. 55-68

—— & K. BUROH 1997. „Die Eingangssprüche des Täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I,1-VI,3)“, in: *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde* (Ed. J. v. DIJK), Egyptological Memoirs 1. Groningen, S. 101-166

—— & J. DITTMAR 1992. „Anrufungen der persönlichen Frömmigkeit auf Gans- und Widderdarstellungen des Amun“, in: *Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut* (Hrsgg. I. GAMER-WALLERT & W. HELCK). Tübingen, S. 119-142

GUKSCH, H., 1994. *Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie*, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 11. Heidelberg

GULIAN, C. I., 1971. *Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens.* Frankfurt/M.

GUMBRECHT, H.-U., 1996. „Does Egyptology need a ‚theory of literature‘“, in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 3-18

GUNDLACH, R., 1994. „Das Königtum des Herihor. Zum Umbruch in der ägyptischen Königsideologie am Beginn der 3. Zwischenzeit“, in: *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift Erich Winter zum 65. Geburtstag* (Hrsgg. M. MINAS & J. ZEIDLER), Aegyptiaca Treverensia 7. Mainz, S. 133-138

GUNKEL, H., 1909. „Ägyptische Parallelen zum Alten Testament“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 63, S. 531-539

——, 1913. „Ägyptische Danklieder“, in: Ders., *Reden und Aufsätze.* Göttingen, S. 141-149

——, 1986. *Die Psalmen*, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 2,2. ⁶Göttingen

—— & J. BEGRICH, 1933. *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels.* Göttingen (⁴1985)

GUNN, B. (†) & I. E. S. EDWARDS, 1955. „The Decree of Amonrasonther for Neskhons“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 41, S. 83-99

HABACHI, L., 1974. „A High Inundation in the Temple of Amenre at Karnak in the Thirteenth Dynasty“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 1, S. 207-214

HACKLÄNDER-VON DER WAY, B., 2001. *Biographie und Identität. Studien zur Geschichte, Entwicklung und Soziologie altägyptischer Beamtenbiographien.* Berlin

HAHN, A., 1997. „Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten“, in: *Schleier und Schwelle I. Geheimnis und Öffentlichkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation 5* (Hrsgg. A. & J. ASSMANN). München, S. 23-39

HAIKAL, F., 1985. „Preliminary Studies on the Tomb of Thay in Thebes: The Hymn to the Light“, in: *Mélanges Gamal eddin Mokhtar* vol. I (Éd. P. POSENER-KRIEGER), Bibliothèque d'Étude 97. Le Caire, S. 361-372

HALLO, W. W. (Ed.), 1997. *The Context of Scripture. Vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World.* Leyde etc.
HANNESTAD, N., 2002. „Das Ende der antiken Idealstatue. Heidnische Skulptur in christlichen Häusern?", in: *Antike Welt* 33, S. 635-649
HARI, R., 1984. „La religion amarnienne et la tradition polythéiste", in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Bd. 2. Religion. Zu Ehren von W. Westendorf* (Hrsg. F. JUNGE). Göttingen, S. 1039-1057
HARING, B., 1992. „Libyans in the Late Twentieth Dynasty", in: *Village Voices. Proceedings ... „Texts from Deir el-Medîna and their Interpretation" – Leiden, May 31-June 1, 1991* (eds. R. J. DEMARÉE & A. EGBERTS). Leyde, S. 71-80
HASSAN, S., 1928. *Hymnes religieux du Moyen Empire.* Le Caire
HEERMA VAN VOSS, M., 1975-76. „Die Totenliteratur der 21. Dynastie", in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap ‚Ex Oriente Lux'* 24, S. 48-49
——, 1982. „Ein ägyptischer Papyrus in Houston", in: *Studies in Egyptian Religion. Dedicated to Professor Jan Zandee* (Eds. M. Heerma van Voss et al.), Studies in the History of Religions 43. Leyde, S. 56-60
——, 1998. „Späte Texte aus dem Pfortenbuch", in: *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* pt. 2 (Eds. W. Clarysse et al.), Orientalia Lovaniensia Analecta 85. Leuven, S. 1001-1012
HELCK, W., 1959. „Die soziale Schichtung des ägyptischen Volkes im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.", in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2, S. 1-36
——, 1969. „Eine Stele Sebekhoteps IV. aus Karnak", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 24, S. 194-200
——, 1972a. „Zur Frage der Entstehung der ägyptischen Literatur", in: *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 63/64, S. 6-26
——, 1972b. *Der Text des „Nilhymnus"*, Kleine Ägyptische Texte 4. Wiesbaden
——, 1975a. Art. „Akten I", in: *LÄ* 1, Sp. 118-126
——, 1975b. Art. „Archive", in: *LÄ* 1, Sp. 422-424
HERBIN, F.-R., 1982, „Un hymne à la lune croissante", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 82, S. 237-282
HERRMANN, S., 1977. „Die Auseinandersetzung mit dem Schöpfergott",in: *Fragen an die altägyptische Literatur. Gedenkschrift Eberhard Otto* (Hrsg. J. Assmann et al.). Wiesbaden, S. 257-272
HEYES, H. J., 1913. „Der Jahweglaube Israels und die ägyptische Religion", in: *Festschrift Georg von Hertling ....* Kempten & München, S. 23-27
HINTZE, F., 1962. *Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra*, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst Jg. 1962,1
HÖGEMANN, P., 1992. *Das alte Vorderasien und die Achämeniden. Ein Beitrag zur Herodot-Analyse*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B,98. Wiesbaden
HOFFMANN, F., 2002. „Die Hymnensammlung des P. Wien D6951", in: *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23-27 August 1999* (Ed. K. Ryholt), Carsten Niebuhr Institute Publications 27. Copenhagen, S. 219-228
HOFFMANN, I., 1981. „Kambyses in Ägypten", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 9, S. 179-199
HOFMANN, E., 2004. *Bilder im Wandel. Die Kunst der ramessidischen Privatgräber*, Theben 17. Mainz
HORNUNG, E., 1965a. Art. „Ägyptische Hymnik", in: *Kindlers Literatur Lexikon* Bd. I. Zürich, Sp. 173-176
——, 1965b. „Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff", in: *Forschungen und Fortschritte* 39, S. 334-336
——, 1966. „Vom Geschichtsbild der alten Ägypter", in: *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit.* Darmstadt, S. 9-29
——, 1973. *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen.* [2]Darmstadt
——, 1975-76. *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei)*, Aegyptiaca Helvetica 2-3. Basel & Genf
——, 1981. „Zeitliches Jenseits im Alten Ägypten", in: *Zeit und Zeitlosigkeit* (Hrsgg. A. PORTMANN & R. RITSEMA), Eranos-Jahrbuch 47. Frankfurt/ M., S. 267-309
——, 1989. *Ägyptische Unterweltsbücher.* [2]Zürich & München

——, 1990. *Das Totenbuch der Ägypter*. ND Zürich & München
——, 1991. *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. Zürich & München
——, 1995. *Echnaton. Die Religion des Lichts*. Zürich
——, 1996a. *Altägyptische Dichtung*. Stuttgart
——, 1996b. „Götterworte im alten Ägypten", in: *Die Macht des Wortes* (Hrsg. T. SCHABERT & R. BRAGUE), Eranos-Jahrbuch N.F. 4. München, S. 159-186
——, 1999a. *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*. München
——, 1999b. *Geist der Pharaonenzeit*. [2]Düsseldorf & Zürich
HUSS, W., 2001. *Ägypten in hellenistischer Zeit. 332-30 v. Chr.* München
IVERSEN, E. I., 1990. „The Cosmogony of the Shabaka Text", in: *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim* (Ed. S. I. GROLL), 2 vols. Jerusalem, S. 485-493
JANOWSKI, B., 1989. *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes am Morgen im Alten Orient und im Alten Testament, Bd 1: Alter Orient*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 59. Neukirchen-Vluyn
——, 2002a. „Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie", in: *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Hrsgg. O. KEEL & E. ZENGER). Freiburg/B. etc., S. 24-68
——, 2002b. „Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive", in: *Congress Volume Basel 2001* (Ed. A LEMAIRE), Vetus Testamentum – Suppl. 92. Leiden & Boston, S. 241-276
JANSEN-WINKELN, K., 1985. *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie* (2 Bde.), Ägypten und Altes Testament 8. Wiesbaden
——, 1990. „Die Stele London BM 1224", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 17, S. 215-219
——, 1992. „Das ‚zeugende Herz'", in: *Lingua Aegyptia* 2, S. 147-149
——, 1994a. „Der Beginn der libyschen Herrschaft in Ägypten", in: *Biblische Notizen* 71, S. 78-97
——, 1994b. *Text und Sprache in der 3. Zwischenzeit. Vorarbeiten zu einer spätmittelägyptischen Grammatik*, Ägypten und Altes Testament 26. Wiesbaden
——, 1995a. „Die Plünderung der Königsgräber des Neuen Reiches", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 122, S. 62-78
——, 1995b. „Neue biographische Texte der 22./23. Dynastie", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 22, S. 169-194
——, 1996. *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit*, Ägypten und Altes Testament 34. Wiesbaden
——, 1998. „Beiträge zu den Privatinschriften der Spätzeit", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 125, S. 1-13
——, 1999a. „Gab es in der altägyptischen Geschichte eine feudalistische Epoche?", in: *Welt des Orients* 30, S. 7-20
——, 1999b. *Sentenzen und Maximen in den Privatinschriften der ägyptischen Spätzeit*, ACHET – Schriften zur Ägyptologie B 1. Berlin
——, 2000. „Die Fremdherrschaften in Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr.", in: *Orientalia* N.S. 69, S. 1-20
——, 2001a. „Der thebanische Gottesstaat", in: *Orientalia* N.S. 70, S. 153-182
——, 2001b. *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo* (2 Bde.), Ägypten und Altes Testament 45. Wiesbaden
——, 2002a. „Ägyptische Geschichte im Zeitalter der Wanderungen von Seevölkern und Libyern", in: *Die nahöstlichen Kulturen und Grichenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion. Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 295 ... Mainz, 11.-12. Dezember 1998* (Hrsgg. E. A. BRAUN-HOLZINGER & H. MATTHÄUS). Mainz, S. 123-142
——, 2002b. „Die Quellen zur Eroberung Ägyptens durch Kambyses", in: *A tribute to excellence. Studies offered in honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török* (Ed. T. A. BÁCS), Studia Aegyptiaca 17. Budapest, S. 309-319
——, 2002-03. „Zu drei Statuen der 26. Dynastie", in: *Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève* 25, S. 95-114

——, 2005. „Vier Denkmäler einer thebanischen Offiziersfamilie der 22. Dynastie", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 33, S. 125-146

JASNOW, R., 1999. „Remarks on continuity in Egyptian literary tradition", in: *Gold of Praise. Studies of Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Eds. E. TEETERS & J. A. LARSON), Studies in Ancient Oriental Civilizations 58. Chicago, Ill., S. 193-210

JOHNSON, J. H., 1994. „The Persians and the Continuity of Egyptian Culture", in: *Continuity and Change. Proceedings of the Last Achaemenid History Workshop* (Eds. H. SANCISI-WEERDENBURG et al.), Achaemenid History 8. Leiden, S. 149-159

JOHNSON, W. R., 1990. „Images of Amenhotep III in Thebes: Styles and Intentions", in: *The Art of Amenhotep III: Art Historical Analysis. Papers Presented ... at The Cleveland Museum of Art Cleveland, Ohio 20-21 November 1990* (Ed. L. M. BERMAN). Cleveland, S. 26-46

JOSEPHSON, J. A., 1997a. *Egyptian Royal Sculpture of the Late Period 400-246 B.C.*, Sonderschriften des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 30. Mainz

——, 1997b. „Egyptian Sculpture of the Late Period Revisited", in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 34, S. 1-20

JÜRGENS, P., 1995. *Grundlinien einer Überlieferungsgeschichte der altägyptischen Sargtexte. Stemmata und Archetypen der Spruchgruppen 30-32 + 33-37, 75(-83), 162 + 164, 225 + 226 und 343 + 345*, Göttinger Orientforschungen IV, 31. Wiesbaden

JUNGE, F., 1973. „Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie, oder: Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 29, S. 195-204

——, 1978. „Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches", in: *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis* (Hrsg. G. WIESSNER), Göttinger Orientforschungen – Grundlagen und Ergebnisse 1. Wiesbaden, S. 87-108

JUNKER, H., 1906. „Poesie aus der Spätzeit", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 43, S. 101-127

——, 1940. *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)*, Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 23. Berlin

—— & E. WINTER, 1965. *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä. Philä-Publikation II*, Denkschriften-Sonderband der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Wien

KAHL. J., 1995. „Der Gebrauch morphologischer und phonologischer Stilmittel im Großen Atonhymnus", in: *Per aspera ad astra. Wolfgang Schenkel zum neunundfünfzigsten Geburtstag* (Hrsgg. L. GESTERMANN & H. STERNBERG-EL HOTABI). Kassel, S. 51-89

——, 1996. *Steh auf, gib Horus deine Hand. Die Überlieferungsgeschichte von Altenmüllers Pyramidentext-Spruchfolge D*, Göttinger Orientforschungen IV, 32. Wiesbaden

——, 1999. *Siut – Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten*, Probleme der Ägyptologie 13. Leiden etc.

—— & M. V. FALCK, 2000. „Die Rolle von Saqqara und Abusir bei der Überlieferung altägyptischer Jenseitsbücher", in: *Abusir and Saqqara in the Year 2000* (Eds. M. BÁRTA & J. KREJČÍ), Archiv Orientalní – Supplementa 9. Praha, S. 215-228

KAISER, W., 1971. „Stadt und Tempel von Elephantine. Zweiter Grabungsbericht, V. Zu den älteren Tempeln der Satet", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 27, S. 195 f.

——, 1996. „Zwei weitere *Ḥb-Ḥḏ.t*-Belege", in: *Studies in Honor of William Kelly Simpson* (Ed. P. DER MANUELIAN), vol. 2. Boston, S. 451-459

KÁKOSY, L., 1969. „Probleme der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer- und Kaiserzeit", in: *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967* (Éd. Ph. DERCHAIN). Paris, S. 59-68

——, 1973. „Die weltanschauliche Krise des Neuen Reiches", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 100, S. 35-41

KAMAL, A., 1905. *Stèles ptolémaiques et romaines, t. 1*, Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire 20 (CG 22001-22208). Le Caire.

KAMMERZELL, F. & H. STERNBERG, 1986. „Ägyptische Prophetien und Orakel", in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. II Religiöse Texte 1. Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina.* Gütersloh, S. 102-137

KAMPP-SEYFRIED, F., 2003. „‚Es lebt Re-Harachte, der im Lichtland jubelt.' Ein ‚Glaubensbekenntnis' ohne Worte aus der Nachamarnazeit", in: *Grab und Totenkult im Alten Ägypten* (Hrsgg. H. GUKSCH et al.). München, S. 118-127

KAPLONY-HECKEL, U., 1974. „Schüler und Schulwesen in der ägyptischen Spätzeit", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 1, S. 227-246

——, 1985. „Ägyptische historische Texte", in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I,6. Historisch-chronologische Texte III*. Gütersloh, S. 525-619

KAUSEN, E., 1988. „Das tägliche Tempelritual", in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II,3. Rituale und Beschwörungen II*. Gütersloh, S. 391-405

KAYSER, W., 1992. *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. [20]Tübingen

KEEL, O. & S. SCHROER, 2002. *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Freiburg/ Schweiz & Göttingen

KEES, H., 1953. *Das Priestertum im Aegyptischen Staat, vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Probleme der Ägyptologie 1. Leiden

——, 1964. *Die Hohenpriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopenzeit*, Probleme der Ägyptologie 4. Leiden

——, 1970 (†). „Götterlehren, Hymnen",in: *Handbuch der Orientalistik* I,1,2. [2]Leiden, S. 82-90

KEMP, B. J., 1991. „Explaining Ancient Crises", in: *Cambridge Archaeological Journal* 1, S. 239-244

KENDALL, T., 2002. „The Origin of the Napatan State: El Kurru and the Evidence for the Royal Ancestors", in: *Studien zum antiken Sudan. Akten der 7. Internationalen Tagung für meroitistische Forschungen vom 14. bis 19. September 1992 in Gosen/ bei Berlin* (Hrsg. S. WENIG), Meroitica 15. Berlin, S. 3-117

KESSLER, D., 1998. „Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? Teil 1: Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, S. 161-188

——, 1999. „Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? (Teil 2)", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 27, S. 173-221

KIENITZ, F. K., 1953. *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitenwende*. Berlin

KIKUCHI, T., 2002. „Die thebanische Nekropole der 21. Dynastie. Zum Wandel der Nekropole und zum Totenglauben der Ägypter", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 58, S. 343-371

KIPPENBERG, H. G. & G. G. STROUMSA, 1995. „Introduction. Secrecy and Its Benefits", in: *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Eds. H. G. KIPPENBERG & G. G. STROUMSA), Studies in the History of Religions 65. Leiden etc., S. XIII-XXIV

KITCHEN, K. A., 1990. „The Arrival of the Libyans in Late New Kingdom Egypt", in: *Libya and Egypt c1300-750 BC* (Ed. A. LEAHY). London, S. 15-27

——, 1999. *Poetry of Ancient Egypt*, Documenta Mundi – Aegyptiaca 1. Jonsered

—— & M. DA C. BELTRÃO 1990. *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro* (2 Vols.). Warminster

KITTEL, R., 1914. *Die Psalmen,* Kommentar zum Alten Testament 13. Leipzig

KNIGGE, C., 2000. „Überlegungen zum Verhältnis von altägyptischer Hymnik und alttestamentlicher Psalmendichtung. Zum Versuch einer diachronen und interkulturellen Motivgeschichte", in: *Protokolle zur Bibel* 9,2, S. 93-122

——, 2004. „Sprachkontakte und lexikalische Interferenz im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Ein Forschungsüberblick", in: *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis. Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt, 9.-11. Juli 2003* (Hrsgg. T. SCHNEIDER et al.), Alter Orient und Altes Testament 310. Münster, S. 33-88

——, 2005. „‚He keeps the Nile flowing, the field is full of his richness.' Inundation and Fertility in Post-New Kingdom Hymns and Other Religious Texts", in: *L'Acqua nell'Antico Egitto. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists. Chianciano Terme, 15-18 October 2003* (Edi. A. AMENTA et al.). Rome, S. 59-67

KOCH, K., 1965. „Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem. Zur Einzigartigkeit Israels", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62, S. 251-293 [= 1988, in: *Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Hrsg. E. OTTO). Göttingen, S. 32-60

——, 1993. *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis.* Stuttgart etc.

KOSELLECK, R., 2000. *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt/ M.

KRAUS, H.-J., 1989. *Psalmen 60-150*, Biblischer Kommentar Altes Testamant 15,2. [6]Neukirchen-Vluyn

KRAUSS, R., 1999. „Wie jung ist die Memphitische Theologie auf dem Shabaqo-Stein?“, in: *Gold of Praise. Studies of Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Eds. E. TEETERS & J. A. LARSON), Studies in Ancient Oriental Civilizations 58. Chicago, Ill., S. 239-246

KRI – Kitchen, K. A., 1975-1990. *Ramesside Inscriptions*, 8 vols. Oxford

KRUCHTEN, J.-M., 1989. *Les annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIIImes dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, Orientalia Louvaniensia Analecta 32. Louvain

——, 1997a. „Profane et sacré dans le temple égyptien. Interrogations et hypothèses à propos du rôle et du fonctionnement du temple égyptien“, in: *Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève* 21, S. 23-37

——, 1997b. „La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébain à la Troisième Période Intermédiare“, in: *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995* (Éd. J.-G. HEINTZ), Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 15. Strasbourg, S. 55-64

KUCHAREK, A., 2000. „Die frühe Persönliche Frömmigkeit im Fest. Über ein Lied in Gebel el-Silsilah“, in: *Göttinger Miszellen* 176, S. 77-80

KUHLMANN, K. P., 1973. „Eine Beschreibung der Grabdekoration mit der Aufforderung zu kopieren und zum Hinterlassen von Besucherinschriften aus saitischer Zeit“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 29, S. 205-213

——, 1988. *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 75. Mainz

—— & W. SCHENKEL, 1983. *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalter der Gottesgemahlin des Amun, Bd. 1. Beschreibung der unterirdischen Kult- und Bestattungsanlage*, Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 15. Mainz

LABRIQUE, F., 1998. „L'escorte de la lune sur la Porte d'Évergète à Karnak“, in: *Revue d'Égyptologie* 49, S. 107-149

——, 2003. „Khonsou et la néoménie, à Karnak“, in: *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts* (Hrsgg. D. BUDDE et al.), Orientalia Louvaniensia Analecta 128. Löwen, S. 195-224

LACAU, P., 1906. *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, nos. 28087-28126. Le Caire

LÄ – OTTO, E., W. HELCK & W. WESTENDORF (Hrsgg.), 1975-1992. *Lexikon der Ägyptologie* (7 Bde.). Wiesbaden

LALOUETTE, Cl., 1963a. *Fidèles du soleil. A propos de la statuette du Musée de Brooklyn, 37.48E.* Paris

——, 1963b. „La statuette N° 37.48 E du Musée de Brooklyn“, in: *Revue d'Égyptologie* 15, S. 28-29

LANGE, H. O., 1925. Das Weisheitsbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelelser 11,2. Kopenhagen

——, 1927a. „Ein liturgisches Lied an Min“, in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse.* Berlin, S. 331-338

——, 1927b. *Der Magische Papyrus Harris*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelelser 14,2. Kopenhagen

LAUER, J.-Ph., 1951. „Les tombes jumelées de Neferibrê-sa-Neith et de Ouahibrê-men, I. Structure et contenu des tombes“, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 51, S. 469-484

——, 1952. „La structure de la tombe de *Ḥor* à Saqqarah (XXVIe dynastie)“, in: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 52, S. 133-136

LEAHY, A., 1985. „The Libyan Period in Egypt: An Essay in Interpretation“, in: *Libyan Studies* 16, S. 51-65

——, 1992. „Royal Iconography and Dynastic Change, 750-525 BC: The Blue and Cap Crowns“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 78, S. 223-240

LECLANT, J., 1954. *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite „Éthiopienne“ (XXVe dynastie)*, Bibliothèque d'Étude 17. Le Caire

——, 1961. *Montouemhat. Quatrième prophète d'Amon, prince de la ville*, Bibliothèque d'Étude 35. Le Caire
——, 1965. *Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite Éthiopienne (texte)*, Bibliothèque d'Étude 36 Le Caire
——, 1993. „Les scènes de la Fête *Sed* au temple de Soleb (Soudan)", in: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference ... Katholieke Universiteit Leuven 17-20 April 1991* (Ed. J. QUAEGEBEUR), Orientalia Louvaniensia Analecta 55. Leuven, S. 235-236
LEFEBURE, E., 1868. *Traduction comparée des hymnes au soleil composant le XVe chapitre du rituel funéraire égyptien.* Paris
LEFEBVRE, G., 1924. *Le Tombeau de Petosiris*, 2 vols. Le Caire
LEIBNIZ, G. W., 1986. *Sämtliche Schriften und Briefe IV. Reihe. Politische Schriften*, Bd. 3 (Hrsg. Akademie der Wissenschaften der DDR). Berlin
LEPSIUS, C. R., 1842. *Das Todtenbuch der Aegypter.* Leipzig
——, 1849-59. *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien ..., Dritte Abtheilung.* Berlin
LESKO, L. H., 1982. *A Dictionary of Late Egyptian*, 4 vols. Berkeley, Ca.
——, 1991. „Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology", in: *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice* (Ed. B. E. SHAFER). Ithaca, N.Y. & London, S. 88-122
LEVIN, Chr., 1993. „Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90, S. 355-381
LEXA, F., 1926. *Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C.* (2 Bde.). Paris
LGG – LEITZ, Chr. (Hrsg.), 2002. *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* (8 Bde.), Orientalia Louvaniensia Analecta 110-116.123. Leuven
LICHTHEIM, M., 1948. „The High Steward Akhamenru", in: *Journal of Near Eastern Studies* 7, S. 163-179
v. LIEVEN, A., 2000. „Die dritte Reihe der Dekane oder: Tradition und Innovation in der spätägyptischen Religion", in: *Archiv für Religionsgeschichte* 2, S. 21-36
——, 2002. „Mysterien des Kosmos. Kosmographie und Priesterwissenschaft", in: *Ägyptische Mysterien?* (Hrsgg. J. ASSMANN & M. BOMMAS). München, S. 47-58
LLOYD, A. B., 1982. „The Inscription of Udjaḥorresnet. A Collaborator's Testament", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 68, S. 166-180
——, 1983. „The Late Period, 664-323 BC", in: B. G. TRIGGER et al., *Ancient Egypt. A Social History.* Cambridge etc., S. 279-348
——, 2000. „The Late Period (664-332 BC)", in: *The Oxford History of Ancient Egypt* (Ed. I. SHAW). Oxford, S. 369-394
LOPRIENO, A., 1996a. „Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories", in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 39-58
——, 1996b. „Loyalty to the King, to God, to oneself", in: *Studies in Honor of William Kelly Simpson* (Ed. P. DER MANUELIAN), vol. 2. Boston, S. 533-552
——, 1998. „Le Pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au Ier millénaire avant J.C.", in: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 142, S. 4-24
——, 2001. *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne.* Paris
——, 2003a. „Views of the Past in Egypt During the First Millennium BC", in: *‚Never Had the Like Occured': Egypt's View of Its Past* (Ed. J. TAIT), Encounters with Ancient Egypt [6]. London, S. 139-154
——, 2003b. „Von der Stimme zur Schrift", in: *Was ist der Mensch?* (Hrsgg. N. BOLZ & A. MÜNKEL). München, S. 119-152
——, 2003c. „Temps des dieux et temps des hommes en ancienne Égypte", in: *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque ... de l'Université de Liège* (Éds. V. PIRENNE-DELFORGE & Ö. TUNCA). Liège, S. 123-141
——, 2006 (i. Dr.). „Diglossie und Digraphie", aus: *Festschrift J. Assmann.*
LORTON, D., 1994. „The Invocation Hymn at the Temple of Hibis", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 21, S. 159-217

LUCARELLI, R., 2001-02. „Ch. 41B of the Book of the Dead", in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap ‚Ex Oriente Lux'* 37, S. 41-51

——, 2003 „Innovation Versus the Tradition of the Genre in the Book of the Dead of Gautseshen", in: *Egyptian at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo 2000* (Ed. Z. HAWASS), vol. 3. Cairo & New York, S. 270-274

——, 2005. „A Libation Text in the Book of the Dead of Gatseshen", in: *L'acqua nell'antico egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists. Chianciano Terme, 15-18 October 2003* (Edi. A. AMENTA et al.). Rome, S. 319-328

LUFT, U., 1974. „Ein Amulett gegen Ausschlag (*srf.t*)", in: *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums* (Hrsg. W. MÜLLER), Staatliche Museen zu Berlin – Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung 8. Berlin, S. 173-179

LUISELLI, M. M., 1999. *L'inno ad Amon-Ra del papiro Cairo 58038: storia e tradizione. Roma* (unpubl.)

——, 2003. „The Colophons as an Indication of the Attitudes towards the Literary Tradition in Egypt and Mesopotamia", in: *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology* (Eds. S. BICKEL & A. LOPRIENO), Aegyptiaca Helvetica 17. Basel, S. 343-360

——, 2004. *Der Amun-Re-Hymnus des Papyrus Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, Kleine Ägyptologische Texte 14. Wiesbaden

MACADAM, M. F. L., 1949. *The Temples of Kawa, I. The Inscriptions*. London

MALAISE, M. & J. WINAND, 1999. *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Ægyptiaca Leodiensia 6. Liège

MALEK, J., 1984. Art. „Sais", in: *LÄ* 5, Sp. 355-357

MALININE, M., et al., 1968. *Catalogue des Stèles du Sérapéum de Memphis*. Paris

MANN, TH., 1975. *Joseph und seine Brüder*. Frankfurt/ M.

MANN, U., 1982. *Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt*. Stuttgart

DER MANUELIAN, P., 1983. „Prolegomena zur Untersuchung saitischer ‚Kopien'", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 10, S. 221-245

——, 1985. „Two Fragments of Relief and a New Model for the Tomb of Montuemḥēt at Thebes", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 71, S. 98-121

——, 1994. *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian twenty-sixth Dynasty*. London

MARIETTE, A., 1872. *Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq*, t. 2. Paris

MASPERO, G., 1914. „Les monuments égyptiens du Musée de Marseille [II]", in: *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 36, S. 128-145

MAYER, W., 1976. *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen"*, Studia Pohl – Series Maior 5. Rom

DE MEULENAERE, H., 1955. „Une formule des inscriptions autobiographiques des basse époque", in: *Ägyptologische Studien – Festschrift H. Grapow* (Hrsg. O. FIRCHOW). Berlin, S. 219-231

——, 1998. [Review von DER MANUELIAN 1994], in: *Chronique d'Égypte* 73, S. 282-287

MEYER, Ed., 1906. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*. Halle/ S.

——, 1928. „Gottesstaat, Militärherrschaft und Ständewesen in Ägypten", in: *Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, S. 203-508

MEYER-DIETRICH, E., 2001 *Nechet und Nil. Ein ägyptischer Frauensarg des Mittleren Reiches aus religionshistorischer Sicht*, Historia Religionum 18. Uppsala

MÖLLER, G., 1900. *Ueber die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte*. Berlin

——, 1901. *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, Bd. 1. Ritual für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut*. Leipzig

——, 1905. *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, Bd. 2. Hymnen an verschiedene Götter*. Leipzig

MOERS, G., 1999a. „Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft. Perspektiven und Grenzen der Anwendung zeitgenössischer Literaturtheorie", in: *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum*

Gedenken an Georges Posener, 5.-10. September 1996 in Leipzig (Hrsgg. J. ASSMANN & E. BLUMENTHAL), Bibliothèque d'Étude 127. Kairo, S. 37-52

——, 1999b. „Travel as narrative in Egyptian literature", in: *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian literature: history and forms", Los Angeles March 24-26, 1995* (Ed. G. MOERS), Lingua Aegyptia – Studia monographica 2. Göttingen, S. 43-61

——, 2000. „'Bei mir wird es Dir gut ergehen, denn Du wirst die Sprache Ägyptens hören!' Verschieden und doch gleich: Sprache als identitätsrelevanter Faktor im pharaonischen Ägypten", in: *Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung. Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literarischen Emanzipation* (Hrsgg. U.-Chr. SANDER & F. PAUL), Veröffentlichungen aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 „Internationalität nationaler Literaturen", Serie B: Europäische Literaturen und internationale Prozesse 5. Göttingen, S. 45-99

MONTET, P., 1925. „La croix ansée des anciens égyptiens", in: *Revue Archéologique* 25, S. 101-114

——, 1947. *La nécropole royale de Tanis, t. 1. Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis.* Paris

——, 1951. *La nécropole royale de Tanis, t. 2. Les constructions et le tombeau de Psousennès.* Paris

——, 1960. *La nécropole royale de Tanis, t. 3. Les constructions et le tombeau de Chéchanq III à Tanis.* Paris

MORENZ, L. D., 1996. *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit*, Ägypten und Altes Testament 29. Wiesbaden

——, 2001. „Neues zum *pr-ʿnḫ* – zwei Überlegungen zu einem institutionellen Zentrum der sakralen Schriftlichkeitskultur Altägyptens", in: *Göttinger Miszellen* 181, S. 77-81

MORENZ, S., 1957. „Eine ‚Naturlehre' in den Sargtexten', in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 54, S. 119-129

——, 1960. *Ägyptische Religion,* Die Religionen der Menschheit 8. Stuttgart

——, 1963. „Ägyptologische Beiträge zur Erforschung der Weisheitsliteratur Israels", in: *Les sagesses du Proche-Orient Ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962*, Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris, S. 63-71

MORET, A., 1902. *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Annales du Musée Guimet – Bibliothèque d'Études 14. Paris

MORKOT, R., 1995. „The foundations of the Kushite state. A response to the paper of László Török", in: *Actes de la VIIIe Conférence Internationale des Études Nubiennes, Lille 11-17 Septembre 1994. I. Communications principales*, Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille 17. Lille, S. 229-242

——, 2000. *The Black Pharaohs. Egypt's Nubian Rulers.* London

——, 2002. „The Origin of the Napatan State: A Contribution to T. Kendall's Main Paper", in: *Studien zum antiken Sudan. Akten der 7. Internationalen Tagung für meroitistische Forschungen vom 14. bis 19. September 1992 in Gosen/ bei Berlin* (Hrsg. S. WENIG), Meroitica 15. Berlin, S. 139-148

——, 2003. „Archaism and Innovation in Art from the New Kingdom to the Twenty-sixth Dynasty", in: *‚Never Had the Like Occured': Egypt's View of Its Past* (Ed. J. TAIT), Encounters with Ancient Egypt [6]. London, S. 79-99

MOSHER jr., M., 1992. „Theban and Memphite Book of the Dead Traditions in the Late Period", in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 29, S. 143-172

MRSICH, T. Q., 1978. „Ein Beitrag zum ‚hieroglyphischen Denken'", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 6, S. 107-129

MÜLLER, D., 1966. „Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Ägypter", in: *Orientalia* N.S. 35, S. 247-274

MÜLLER, M., 1982. Art. „Musterbuch", in: *LÄ* 4, Sp. 244-246

——, 1989. „Der kniende König im 1. Jahrtausend", in: *Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève* 13, S. 121-130

MUNRO, I., 1996. *Der Totenbuch-Papyrus des Hohenpriesters Pa-nedjem II. (pLondon BM 10793 / pCampbell)*, Handschriften des Altägyptischen Totenbuches 3. Wiesbaden

——, 2001. *Spruchvorkommen auf Totenbuch-Textzeugen der Dritten Zwischenzeit*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 5. Wiesbaden

MUNRO, P. 1973. *Die spätägyptischen Totenstelen*, Ägyptologische Forschungen 25. Glückstadt

MURNANE, W. J., 1995. *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Writing from the Ancient World 5. Atlanta

MYSLIWIEC, K., 1988. *Royal Portraiture of the Dynasties XXI-XXX*. Mainz

——, 1991. „Ramesside Traditions in the Arts of the Third Intermediate Period", in: *Fragments of a Shattered Visage. The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great* (Eds. E. BLEIBERG & R. FREED), Monographs of the Institute of Egyptian Art and Archaeology 1. Memphis,Tenn., S.108-126

NAGEL, G., 1929. „Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 29, S. 1-127

——, 1943. „Le culte du soleil dans l'ancienne Egypte", in: *Eranos-Jahrbuch* 10, S. 8-55

NAGUIB, S.-A., 1990. *Le Clergé Féminin d'Amon Thébain à la 21e Dynastie*, Orientalia Lovaniensia Analecta 38. Louvain

NAGÝ, I., 1973. „Remarques sur le souci d'archaïsme en Égypte à l'époque Saïte", in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarium Hungaricae* 21, S. 53-64.

NAVILLE, Ed., 1886. *Das ægyptische Todtenbuch der XVIII.-XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt* (2+1 Bde.). Berlin

NEEDLER, W., 1984. *Predynastic and Archaic Egypt in The Brooklyn Museum*. New York

NEUREITER, S., 1994. „Eine neue Interpretation des Archaismus", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 21, S. 219-254

NIBBI, A., 1987. „The *rḫj.t* People as Permanent Foreigners in Ancient Egypt", in: *Discussions in Egyptology* 9, S. 79-96

——, 2000. „*Rḫy.t* Again", in: *Discussions in Egyptology* 46, S. 39-48

NIWINSKI, A., 1981. „Noch einmal über zwei Ewigkeitsbegriffe. Ein Vorschlag der graphischen Lösung in Anlehnung an die Ikonographie der 21. Dyn.", in: *Göttinger Miszellen* 48, S. 41-53

——, 1983. Untersuchungen zur ägyptischen religiösen Ikonographie der 21. Dyn. (2). Der Entwicklungsprozess der thebanischen ikonographischen Sonnenlaufmotive zwischen der 18. und der 21. Dynastie", in: *Göttinger Miszellen* 65, S. 75-89

——, 1984. Art. „Sarg NR-SpZt.", in: *LÄ* 5, Sp. 434-468

——, 1987-88. „The Solar-Osirian unity as principle of the theology of the State of Amun in Thebes in the 21st dynasty", in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap ‚Ex Oriente Lux'* 30, S. 89-106

——, 1988. *21st Dynasty Coffins from Thebes. Chronological and Typological Studies*, Theben 5. Mainz

——, 1989. *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, Orbis Biblicus et Orientalis 86. Fribourg & Göttingen

——, 1995. „Le passage de la XXe à la XXIIe dynastie. Chronologie et histoire politique", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 95, S. 329-360

——, 2000. „Iconography of the 21st dynasty: its main features, levels of attestation, the media and their diffusion", in: *Images as media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millenium BCE)* (Ed. Chr. UEHLINGER), Orbis Biblicus et Orientalis 175. Fribourg & Göttingen, S. 21-43

——, 2003a. „The Necropolis Scribes Butehamun in Light of Some New Material", in: *Es werde niedergelegt ein Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller ...* (Hrsgg. N. KLOTH et al.), Studien zur Altägyptischen Kultur – Beihefte 9. Hamburg, S. 295-303

——, 2003b. „The Twenty-first Dynasty on the Eve of the Twenty-first Century", in: *Egyptian at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo 2000* (Ed. Z. HAWASS), vol. 2. Cairo & New York, S. 416-422

O'CONNOR, D., 1983. „New Kingdom and Third Intermediate Period", in: B. G. TRIGGER et al., *Ancient Egypt. A Social History*. Cambridge etc., S. 183-278

OSING, J., 1983. „Die Worte von Heliopolis", in: *Pontes atque Fontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner* (Hrsg. M. Görg), Ägypten und Altes Testament 5. Wiesbaden, S. 347-361

——, 1991. „Die Worte von Heliopolis (II)", in: *Festschrift für Werner Kaiser*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 47. Mainz, S. 269-279

——, 1997. „School and Literature in the Ramesside Period", in: *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni* (Edi. I. Brancoli et al.), Vicino Oriente – Quaderno 1. Roma, S. 131-142

——, 1998. *The Carlsberg Papyri 2. Hieratische Papyri aus Tebtunis I* Bd. 1, Carsten Niebuhr Institute Publications 17. Copenhagen

——, 2000. „La science sacerdotale", in: *Le Décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* (Éds. D. VALBELLE & J. LECLANT). Paris, S. 127-140

—— & G. ROSATI, 1998. *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, 2 vol. Firenze

OTTO, E., 1954. *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*, Probleme der Ägyptologie 2. Leiden

——, 1955. „Zur Überlieferung eines Pyramidenspruches", in: *Studi in Memoria di Ippolito Rosellini nel primo Centennario della Morte* vol. II (Ed. A. E. BRECCIA). Pisa, S. 223-238

——, 1962. „Geschichte einer religiösen Formel", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 87, S. 150-154

——, 1969. „Das ‚Goldene Zeitalter' in einem ägyptischen Text", in: *Religions en Égypte hellènistique et romaine. Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*. Paris, S. 93-108

PARKER, R. A. et al., *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak.* Providence & London

PARKINSON, R. B., 1991. „Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom", in: *Middle Kingdom Studies* (Ed. S. QUIRKE). New Malden, S. 91-104

——, 1996. „Types of literature in the Middle Kingdom", in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 297-313

——, 1999. „The dream and the knot: contextualizing Middle Kingdom literature", in: *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian literature: history and forms", Los Angeles March 24-26, 1995* (Ed. G. MOERS), Lingua Aegyptia – Studia monographica 2. Göttingen, S. 63-82

——, 2002. *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection.* London & New York

PAVLOVA, O. I., 1999. „*Rḫyt* in the Pyramid Texts: Theological Idea or Political Reality", in: *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5.-10. September 1996 in Leipzig* (Hrsgg. J. ASSMANN & E. BLUMENTHAL), Bibliothèque d'Étude 127. Kairo, S. 91-104

PEDEN, A. J., 1994. *The Reign of Ramesses IV.* Warminster

PEDERSÉN, O., 1998. *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.* Bethesda,Md.

PERDU, O., 2002. *Recueil des inscriptions royales Saïtes, vol. I: Psammétique Ier*, Études d'Égyptologie 1. Paris

PEUST, C., 1999. *Das Napatanische. Ein spätägyptischer Dialekt aus dem Nubien des späten ersten vorchristlichen Jahrtausends. Texte, Glossar, Grammatik*, Monographien zur Ägyptischen Sprache 2. Göttingen

—— & H. STERNBERG-EL HOTABI, 2001. „Das ‚Denkmal Memphitischer Theologie", in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments – Ergänzungslieferung* (Hrsgg. O. KAISER et al.). Gütersloh, S. 166-175

PIEPER, M., 1928. *Die ägyptische Literatur*, Handbuch der Literaturwissenschaft (Hrsg. O WALZEL). Potsdam

——, 1935. *Das ägyptische Märchen. Ursprung und Nachwirkung ältester Märchendichtung bis zur Gegenwart*, Morgenland 27. Leipzig

PINCH, G., 1993. *Votive Offerings to Hathor.* Oxford

VAN DER PLAS, D., 1986. *L'hymne à la cruel du Nil* (2 vols.), Egyptologische Uitgaven 4. Leyde

——, 1994. „Tempel in Ägypten", in: *Ägyptische Tempel – Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992* (Hrsgg. R. GUNDLACH & M. ROCHHOLZ), Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 37. Hildesheim, S. 239-254

PM – PORTER, B. & R. L. B. MOSS, 1939-. *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, vols. 1-.* Oxford

PODELLA, Th., 1996. *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, Forschungen zum Alten Testament 15. Tübingen

POLZ, D., 1995. „Dra' Abu el-Naga: Die thebanische Nekropole des frühen Neuen Reiches", in: *Thebanische Beamtennekropolen. Neue Perspektiven archäologischer Forschung. Internationales*

Symposion Heidelberg 9.-13.6.1993 (Hrsgg. J. ASSMAN et al.), Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 12. Heidelberg, S. 25-42

PONGRATZ-LEISTEN, B., 1999. „„Öffne den Tafelbehälter und lies ...' Neue Ansätze zum Verständnis des Literaturkonzeptes in Mesopotamien", in: *Welt des Orients* 30, S. 67-90

PORTEN, B. & J. GEE, 2001. „Aramaic Funerary Practices in Egypt", in: *The World of the Aramaeans. Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion* (Eds. P. M. MICHÈLE DAVIAU et al)., vol. 2, Journal for the Study of the Old Testament Suppl. 325. Sheffield, S. 270-307

POSENER, G., 1936. *La première domination perse en Égypte*, Bibliothèque d'Étude 11. Le Caire

——, 1966. „Quatre tablettes scolaires de Basse Époque (Aménémopé et Hardjédef), in: *Révue d'Égyptologie* 18, S. 45-65

——, 1975. „La piété personelle avant l'âge amarnien", in: *Revue d'Égyptologie* 27, S. 195-210

PRESSL, D. A., 1993. „Zur Königsideologie der 26. Dynastie. Untersuchungen anhand der Phraseologie der Königsinschriften", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 20, S. 223-254

PRIESE, K.-H., 1965. *Das meroitische Sprachmaterial in den ägyptischen Inschriften des Reiches von Kusch.* Berlin (unpubl. Diss.)

——, 1968. „Nichtägyptische Namen und Wörter in den ägyptischen Inschriften der Könige von Kusch I", in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 14, S. 165-191

QUACK, J. F., 1992-93. „P. Wien D 6319. Eine demotische Übersetzung aus dem Mittelägyptischen", in: *Enchoria* 19/20, S. 124-129

——, 2001a. „Bemerkungen zum Ostrakon Glasgow D 1925.91 und zum Menu-Lied", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, S. 283-306

——, 2001b. „Ein Standardhymnus zum Sistrumspiel auf einem demotischen Ostrakon (Ostrakon Corteggiani D 1)", in: *Enchoria* 27, S. 101-119

——, 2002. „Die rätselhafte Inschrift 18 am Löwentempel von Musawwarat es Sufra: Ein neuer Textzeuge für den Hymnus an die 10 Bas des Amun?", in: *Göttinger Miszellen* 190, S. 65-67

QUIBELL, J. E., 1912. *Excavations at Saqqarah, vol. 4. 1908-09, 1909-10. The Monastery of Apa Jeremias.* Le Caire

QUIRKE, St., 1992. *Ancient Egyptian Religion.* London (ND 1997)

——, 1996. „Archive", in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 379-401

RANKE, H., 1909. Art. „Aegypten IV. Aegyptens Einfluß auf Israel", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. 1 (Hrsg. K. GALLING). Tübingen, Sp. 207

——, 1943. „Eine spätsaitische Statue in Philadelphia", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 12, S. 107-138

RAY, J. D., 1990. „Egypt 525-404 B.C.", in: *The Cambridge Ancient History, vol. IV. Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C.* (eds. J. BOARDMAN et al.). [2]Cambridge etc., S. 254-286

——, 1996. [Review von DER MANUELIAN 1994], in: *Discussions in Egyptology* 36, S. 137-143

REDFORD, D. B., 1984. *Akhenaten. The Heretic King.* Princeton, NJ

——, 1991/92. „Interim Report on the Second Campaign of Excavations at Mendes (1992)", in: *Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities* 21, S. 1-12

REEVES, N., 2002. *Echnaton. Ägyptens falscher Prophet.* Mainz

REICHE, Chr., 1998. *Ein hymnischer Text in den Gräbern des Hwyꜣ, Iꜥḥ-ms und Mry-Rꜥ in El-ꜥAmarna. Text und Textsorte, Textanalyse und Textinterpretation – ein „sozio-kommunikativer" Ansatz,* Göttinger Orientforschungen IV, 35. Wiesbaden

REYMOND, E. A. E., 1969. *The mythological origin of the Egyptian temple.* Manchester & New York

——, 1976. *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum, pt. 1. A Medical Book from Crocodilopolis, P. Vindob.D.6257,* Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek N. S. 11. Wien

——, 1977. *From the contents of the libraries of the Suchos temples in the Fayyum, vol 2. From ancient Egyptian Hermetic Writings,* Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek N. S. 11. Wien

RICHARDSON, S., 1999. „Libya Domestica: Libyan Trade and Society on the Eve of the Invasions of Egypt", in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 36, S. 149-164

ROCCATI, A., 1976. „Gli scavi dell'Università di Roma all'Asasif (1973-1974-1975), IV. Il Libro dei Morti di Šešonq", in: *Oriens Antiquus* 15, S. 233-250

——, 1993 [1994]. „Reminiscenze delle Tombe di Asiut nel monumento di Sheshonq", in: *Vicino Oriente 9 = Tomba Tebana 27 di Sheshonq all'Asasif III. Rapporto preliminare*, S. 55-69

ROEDER, G., 1960. *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten.* Zürich & Stuttgart

——, 1961. *Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben.* Zürich & Stuttgart

ROEDER, H., 2005. „Das ‚Erzählen der Ba-u'. Der *Ba-u*-Diskurs und das altägyptische Erzählen zwischen Ritual und Literatur im Mittleren Reich", in: *Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostris bis Dada* (Hrsgg. B. DÜCKER & H. ROEDER). Heidelberg, S. 187-243

RÖMER, M., 1986. Art. „Tanis", in: *LÄ* 6, Sp. 194-209

——, 1987. „Der Kairener Hymnus auf Amun-Re. Zur Gliederung von pBoulaq 17", in: *Form und Maß. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht zum 65. Geburtstag am 6. Februar 1987* (Hrsgg. J. OSING & G. DREYER), Ägypten und Altes Testament 12. Wiesbaden, S. 405-428

——, 1994. *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches*, Ägypten und Altes Testament 21. Wiesbaden

——, 2003. „Das ‚Gesicht' des Orakelgottes", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 31, S. 283-288

RÖßLER-KÖHLER, U., 1991a. „Bemerkungen zur Totenbuch-Tradition während des Neuen Reiches und bis zur Spätzeit", in: *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain* (Hrsgg. U. VERHOEVEN & E. GRAEFE), Orientalia Louvaniensia Analecta 39. Leuven, S. 277-293

——, 1991b. *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit. Private Quellen und ihre Königsbewertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung*, Göttinger Orientforschungen IV, 21. Wiesbaden

——, 1995. „Text oder Kommentar. Zur Frage von Textkommentaren im vorgriechischen Ägypten", in: *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation 4* (Hrsgg. J. ASSMANN & B. GLADIGOW). München, S. 111-139

——, 1998. „Sargtextspruch 335 und seine Tradierung", in: *Göttinger Miszellen* 163, S. 71-93

——, 1999. *Zur Tradierungsgeschichte des Totenbuches zwischen der 17. und 22. Dynastie (Tb 17)*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 3. Wiesbaden

ROMER, J., 1986. *Sie schufen die Königsgräber. Die Geschichte einer altägyptischen Arbeitersiedlung.* Ismaning b. München

RONDOT, V., 1989. „Une monographie bubastite", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 89, S. 249-270

ROULIN, G., 1996. *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà* (2 vols.), Orbis Biblicus et Orientalis 147. Fribourg & Göttingen

——, 1998. „Les tombes royales de Tanis: analyse du programme décoratif", in: *Tanis. Travaux récents sur le Tell Sân el-Hagar 1987-1997* (Éds. Ph. BRISSAUD & Chr. ZIVIE-COCHE). Paris, S. 193-275

——, 2003. „God an Man: Formulas and maxims on Seal Amulets", in: *Egyptian at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo 2000* (Ed. Z. HAWASS), vol. 2. Cairo & New York, S. 460-466

SADEK, A. I., 1987. *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 27. Hildesheim

SAUNERON, S., 1952. *Rituel de l'Embaumement. Pap. Boulaq III – Pap. Louvre 5158.* Le Caire

——, 1953. „L'hymne au soleil levant des papyrus de Berlin 3050, 3056 et 3048", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 53, S. 65-91

——, 1960a. „La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 60, S. 31-41

——, 1960b. „Le germe dans les os", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 60, S. 19-27

——, 1962. *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Esna V. Le Caire

——, 1968. *Le temple d'Esna, textes nos 194-398*, Esna III. Le Caire

——, 1970. *Le papyrus magique illustré de Brooklyn (Brooklyn Museum 47.218.156)*, Wilbour Monographs 3. Oxford

——, 1982. *L'écriture figurative dans les textes d'Esna*, Esna VIII. Le Caire
——, 1988. *Les prêtres de l'ancienne Egypte*. [2]Paris
—— & J. YOYOTTE, 1998. „Ägyptische Schöpfungsmythen“, in: Dies. et al. *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*. Düsseldorf, S. 35-99 [= 1959. „La naissance du monde selon l'Egypte ancienne“, in: *La naissance du monde*, Sources Orientales 1. Paris, S. 17-91]
EL-SAWI, A. & F. GOMAA, 1993. *Das Grab des Panehsi, Gottesvaters von Heliopolis in Matariya*, Ägypten und Altes Testament 23. Wiesbaden
SCHARFF, A., 1922. *Aegyptische Sonnenlieder*, Kunst und Altertum. Alte Kulturen im Lichte neuer Forschung 4. Berlin
SCHENKEL, W., 1975. „Die Gräber des *P3-tnf-j* und eines Unbekannten in der thebanischen Nekropole (Nr. 128 und Nr. 129)“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 31, S. 127-158
——, 1977a. „Zur Frage der Vorlage spätzeitlicher ‚Kopien'“, in: *Fragen an die altägyptische Literatur. Gedenkschrift Eberhard Otto* (Hrsgg. J. Assmann et al.). Wiesbaden, S. 417-441
——, 1977b. Art. „Götterverschmelzung“, in: *LÄ* 2, Sp. 720-725
——, 1986. Art. „Texttradierung, -kritik“, in: *LÄ* 6, Sp. 459-462
——, 1996a. „Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung: eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung“, in: *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (Ed. A. LOPRIENO), Probleme der Ägyptologie 10. Leiden etc, S. 21-38
——, 1996b. „‚Living in the Past'?“, in: *Orientalia* 65, S. 147-156
SCHIPPER, B. U., 1999. *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems*, Orbis Biblicus et Orientalis 170. Freiburg/ Schweiz & Göttingen
——, 2001. „Kultur und Kontext – zum Kulturtransfer zwischen Ägypten und Israel/ Juda in der 25. und 26. Dynastie“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, S. 307-318
——, 2005. *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, Orbis Biblicus et Orientalis 209. Fribourg & Göttingen
SCHLÖGL, H. A., 1980. *Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches*, Orbis Biblicus et Orientalis 29. Freiburg/ Schweiz & Göttingen
——, 1986. *Amenophis IV. Echnaton*. Reinbek b. Hamburg
——, 1993. *Echnaton – Tutanchamun. Daten, Fakten, Literatur*. [4]Wiesbaden
SCHLOTT, A., 1989. *Schrift und Schreiber im alten Ägypten*. München
SCHMIDT, S. J., 1973. *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation*. München
SCHNEIDER, T., 1991. „Hiob 38 und die demotische Weisheit (Papyrus Insinger 24)“, in: *Theologische Zeitschrift* 47, S. 108-124
——, 1994. *Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft*. Zürich
——, 1998. „Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie. Eine politische Lektüre des «Mythos von den Götterkönigen»“, in: *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis* (Hrsg. A. BRODBECK). Berlin, S. 207-242
SCHOTT, S., 1954. *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz – Geisteswissenschaftliche Klasse 5. Mainz & Wiesbaden
SEIDLMAYER, S., 1982. „Stadt und Tempel von Elephantine V. Stele Osorkons II. und Votivstatuette des Amun“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 38, S. 329-337
SETHE, K. H. (†) & O. FIRCHOW, 1957. *Urkunden des Ägyptischen Altertums, Bd. 8. Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit I*. Berlin
SEUX, M.-J., 1976. *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Littératures anciennes du Proche-Orient 8. Paris
SEYBOLD, K., 1991. *Die Psalmen. Eine Einführung*. [2]Stuttgart etc.
SEYFRIED, K.-J., 1990. *Das Grab des Amonmose (TT 373)*, Theben 4. Mainz
SHAFER, B. E., 1997. „Temples, Priests, and Rituals: An Overview“, in: *Temples of Ancient Egypt* (Ed. B. E. SHAFER). Ithaca, N.Y., S. 1-30

SHEIKHOLESLAMI, C. M., 2003. „The burials of priests of Montu at Deir el-Bahari in the Theban necropolis“, in: *The Theban Necropolis. Past, Present and Future* (Eds. N. STRUDWICK & J. H. TAYLOR). London, S. 131-137

SHUPAK, N., 2001. „‚Canon‘ and ‚Canonization‘ in Ancient Egypt“, in: *Bibliotheca Orientalis* 58, Sp. 535-547

SMITH, H. S. & W. J. TAIT, 1983. *Saqqâra Demotic Papyri* vol. 1, Texts from Excavations 7. London

SMITH, M. J., 1977. „A New Version of a Well-known Egyptian hymn“, in: *Enchoria* 7, S. 115-149

——, 1999. „O. Hess = O. Naville = O BM 50601: An elusive text relocated“, in: *Gold of Praise. Studies of Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente* (Eds. E. TEETERS & J. A. LARSON), Studies in Ancient Oriental Civilizations 58. Chicago, Ill., S. 397-404

——, 2002. *The Carlsberg Papyri 5. On the Primeval Ocean*, Carsten Niebuhr Institute Publications 26. Copenhagen

SOUROUZIAN, H., 1994. „Inventaire iconographique des statues en manteau jubilaire de l'Époque thinite jusqu'à leur disparition sous Amenhotep III“, in: *Hommages à Jean Leclant vol. 1. Études isiaques* (Éds. C. BERGER et al.), Bibliothèque d'Étude 106,1. Le Caire, S. 499-530

SPALINGER, A. J., 1978. „The Concept of the Monarchy during the Saite Period – an Essay of Synthesis“, in: *Orientalia* N.S. 47, S. 12-36

SPELEERS, L., 1923. *Recueil des inscriptions égyptiennes des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles*. Bruxelles

SPIECKERMANN, H., 1994. „Alttestamentliche ‚Hymnen‘“, in: *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (Hrsgg. W. BURKERT & F. STOLZ), Orbis Biblicus et Orientalis 131. Freiburg/Schweiz & Göttingen, S. 97-108

SPIEGELBERG, W., 1914. *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, Demotische Studien 7. Leipzig

——, 1921. *Ägyptische und andere Graffiti aus der Thebanischen Nekropolis*, Bd. 1. Heidelberg

SPIESER, C., 1997. „L'eau et la regeneration des morts d'après les representations des tombes thébaines du Nouvel Empire“, in: *Chronique d'Egypte* 72, S. 211-228

STADELMANN, R., 1971. „Das Grab im Tempelhof. Der Typus des Königsgrabes in der Spätzeit“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 27, S. 111-123

STÄRK, W., 1911. *Lyrik. Psalmen, Hoheslied und Verwandtes*. Göttingen

STEINDORFF, G., 1939. „The Statuette of an Egyptian Commissioner in Syria“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 25, S. 30-33

STERNBERG-EL HOTABI, H., 1994. „Die ‚Götterliste‘ des Sanktuars im Hibis-Tempel von El-Chargeh. Überlegungen zur Tradierung und Kodifizierung religiösen und kulttopographischen Gedankengutes“, in: *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift Erich Winter zum 65. Geburtstag* (Hrsgg. M. MINAS & J. ZEIDLER), Aegyptiaca Treverensia 7. Mainz, S. 239-254

——, 1995. „Ägyptische Mythen“, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III,5. Mythen und Epen III*. Gütersloh, S. 878-883

——, 2000. „Politische und sozio-ökonomische Strukturen im perserzeitlichen Ägypten: neue Perspektiven“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 127, S. 153-167

——, 2002. „Die persische Herrschaft in Ägypten“, in: *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (Hrsg. R. G. KRATZ), Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22. Gütersloh, S. 111-149

STEWART, H. M., 1960. „Some Pre-Amarnah sun-hymns“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 46, S. 83-90

——, 1967a. „A Monument with Amarna Traits“, in: *Bulletin of the Institute of Archaeology London* 7, S. 85-87

——, 1967b. „Stelophorous Statuettes in the British Museum“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 53, S. 34-38

——, 1967c. „Traditional Egyptian Sun Hymns of the New Kingdom“, in: *Bulletin of the Institute of Archaeology London* 6, S. 29-74

STOLZ, F., 1994. „Vergleichende Hymnenforschung. Ein Nachwort“, in: *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (Hrsgg. W. BURKERT & F. STOLZ), Orbis Biblicus et Orientalis 131. Freiburg/Schweiz & Göttingen, S. 109-119

TAIT, W. J., 1977. *Papyri from Tebtunis in egyptian and greek*. London

——, 1992. „Demotic Literature and Egyptian Society", in: *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond* (Ed. J. H. JOHNSON), Studies in Ancient Oriental Civilizations 51. Chicago, Ill., S. 303-310

TAYLOR, J. H., 2000. „The Third Intermediate Period (1069-664 BC)", in: *The Oxford History of Ancient Egypt* (Ed. I. SHAW). Oxford, S. 330-368

——, 2003. „Theban coffins from the Twenty-second to the Twenty-sixth Dynasty: dating and synthesis of development", in: *The Theban Necropolis. Past, Present and Future* (Eds. N. STRUDWICK & J. H. TAYLOR). London, S. 95-121

THIERS, Chr., 2004. „Fragments de théologies thébaines. La bibliothèque du temple de Tôd", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 104, S. 553-572

TIRADRITTI, F., 1999a. „The importance and the role of Harwa and his tomb (TT 37) in the Egyptian history", in: *Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche* 28, S. 9-23

——, 1999b. „Scrivere e leggere un monumento egizio: L'esempio della tomba di Harwa (TT 37)", in: *Sesh. Lingue e scritture nell'antico Egitto* (Ed. F. TIRADRITTI). Milano, S. 39-46

TŐRŐK, L., 1995a. *The Birth of an Ancient African Kingdom. Kush and Her Myth of the State in the First Millenium BC*, Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille – Suppl. 4. Lille

——, 1995b. „The emergence of the Kingdom of Kush and her myth of the state in the first millenium BC", in: *Actes de la VIIIe Conférence Internationale des Études Nubiennes, Lille 11-17 Septembre 1994. I. Communications principales*, Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille 17. Lille, S. 203-228

——, 1997. *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*, Handbuch der Orientalistik I,31. Leyde etc.

——, 2002. *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art. The Construction of the Kushite Mind, 800 BC-300 AD*, Probleme der Ägyptologie 18. Leiden etc.

TRAUNECKER, Cl., 1979. „Manifestations de piété personelle à Karnak", in: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 85, S. 22-31

——, 1997. „L'appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temple", in: *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995* (Éd. J.-G. HEINTZ), Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 15. Strasbourg, S. 35-54

UEHLINGER, Chr., 1990. „Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26", in: *Biblica* 71, S. 499-526

Urk. IV – Helck, W., 1955-61: *Urkunden der 18. Dynastie, nebst Übersetzung*. Berlin

VALBELLE, D., 1983. „Deux hymnes aux divinités de Komir, Anoukis et Nephthys", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Egyptienne* 83, S. 159-171

—— & G. HUSSON, 1998. „Les Questions oraculaires d'Égypte: Histoire de la recherche, nouveautés et perspectives", in: *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* pt. 2 (Eds. W. CLARYSSE et al.), Orientalia Lovaniensia Analecta 85. Leuven, S. 1055-1071

VALLOGGIA, M., 1991. „Le Papyrus Bodmer 103: un abrégé du Livre des Morts de la Troisième Période Intermédiaire", in: *Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille* 13, S. 129-136

VANDERSLEYEN, Cl., 1999. *Ouadj our – wȝḏ wr. Un autre aspect de la vallée du Nil*, Connaissance de l'Égypte Ancienne – Étude 7. Bruxelles

VANDIER, J., 1965. „Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (deuxième article)", in: *Revue d'Égyptologie* 17, S. 93-176

VEENHOF, K. R., 1986. „Cuneiform Archives. An Introduction", in: *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 4-8 July 1983* (Ed. K. R. VEENHOF). Leiden, S. 1-36

VERHOEVEN, U., 1992. „Textgeschichtliche Beobachtungen am Schlusstext von Totenbuchspruch 146", in: *Revue d'Égyptologie* 43, S. 169-194

——, 1993. *Das saitische Totenbuch der Iahtesnacht. P.Colon.Aeg. 10207* (3 Bde.), Papyrologische Texte und Abhandlungen 41. Bonn

——, 1999a. „Von hieratischen Literaturwerken in der Spätzeit", in: *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5.-10. September 1996 in Leipzig* (Hrsgg. J. ASSMANN & E. BLUMENTHAL), Bibliothèque d'Étude 127. Kairo, S. 255-265

——, 1999b. *Das Totenbuch des Monthpriesters Nespasefy aus der Zeit Psammetichs I. pKairo JE 95714 + pAlbany 1900.3.1, pKairo JE 95649, pMarseille 91/2/1 (ehem. Slg. Brunner) + pMarseille 291*, Handschriften des Altägyptischen Totenbuches 5. Wiesbaden

—— & Ph. DERCHAIN, 1985. *Le voyage de la Deésse Libyque. Ein Text aus dem „Mutritual" des Pap.Berlin 3053*, Rites Égyptiens 5. Bruxelles

VERNUS, P., 1977. „Le dieu personel dans l'Égypte pharaonique", in: *Colloques de la Société Ernest-Renan*. Orsay, S. 143-157

——, 1995. „La grande mutation idéologique du Nouvel Empire: Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création", in: *Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève* 19, S. 69-95

VIEWEGER, D., 1999. „Formkritik und Formgeschichte", in: S. KREUZER et al., *Proseminar I Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart etc., S. 55-78

VITTMANN, G., 1999. *Altägyptische Wegmetaphorik*, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 83 = Beiträge zur Ägyptologie 15. Wien

——, 2003. *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend*. Mainz

VYCICHEL, W., 1983. *Dictionnaire étymologique de la langue copte*. Louvain

Wb. – ERMAN, A. & H. GRAPOW (Hrsg.), 1957. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 6 Bde. ²Berlin

WEBER, M., 1969. *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*. Köln

——, 1980. Art. „Lebenshaus I. (*pr-ʿnḫ*)", in: *LÄ* 3, Sp. 954-957

WELSBY, D. A., 1996. *The Kingdom of Kush. The Napatan and Meroitic Empires*. London

WESSETZKY, V., 1974. „Die ägyptische Tempelbibliothek. Der Schlüssel der Lösung liegt doch in der Bibliothek des Osymandyas?", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 100, S. 54-59

——, 1975. Art. „Bibliothek", in: *LÄ* 1, Sp. 783-785

——, 1977. „Gedanken über die Bearbeitung der altägyptischen Bibliothek", in: *Göttinger Miszellen* 25, S. 89-93

——, 1984. „Die Bücherliste des Tempels von Efdu und Imhotep", in: *Göttinger Miszellen* 83, S. 85-89

WESTENDORF, W., 1966. *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*, Münchner Ägyptologische Studien 10. Berlin

——, 1983. „Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten", in: *Pontes atque Fontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner* (Hrsg. M. GÖRG), Ägypten und Altes Testament 5. Wiesbaden, S. 422-435

——, 1984. Art. „Sonnenlauf", in: *LÄ* 5, Sp. 1100-1103

WIDMER, G., 2004. „Une invocation à la déesse (tablette démotique Louvre E 10382)", in: *Res Severa Verum Gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich ...* (Hrsgg. F. HOFFMANN & H. J THISSEN), Studia Demotica 6. Leuven etc., S. 651-686

WILDUNG, D., 1969. *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt. Teil 1: Posthume Quellen über die Könige der ersten vier Dynastien*, Münchner Ägyptologische Studien 17. Berlin

WILLEITNER, J., 2003. *Die ägyptischen Oasen. Städte, Tempel und Gräber in der Libyschen Wüste*. Mainz

WILSON, J. A., 1946. „Egypt", in: H. FRANKFORT et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thougt in the Ancient Near East*. Chicago, S. 31-121 [= 1981. „Ägypten", in: H. FRANKFORT et al., *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit*. ²Stuttgart etc., S. 37-135]

——, 1955. „Egyptian Hymns and Prayers" in: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Ed. J. B. PRITCHARD). Princeton,NJ, S. 365-381

——, 1968. *The Culture of Ancient Egypt*. ¹¹Chicago

WILSON, P. J., 1997. *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, Orientalia Louvaniensia Analecta 78. Leuven

WINAND, J., 1992. *Études de néo-égyptien, 1. La morphologie verbale*, Ægyptiaca Leodiensia 2. Liège

WOLF, W., 1924. „Vorläufer der Reformation Echnatons", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 59, S. 109-119

——, 1929. „Der Berliner Ptah-Hymnus (P. 3048, II-XII)", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 64, S. 17-44

YELLIN, J. W., 1995. „Egyptian religion and its ongoing impact on the formation of the Napatan state. A contribution to László Török's main paper: The Emergence ...", in: *Actes de la VIIIe Confé-*

rence Internationale des Études Nubiennes, Lille 11-17 Septembre 1994. I. Communications principales, Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille 17. Lille, S. .243-263

YOYOTTE, J., 1955. „Jeux d'écriture sur une statuette de la XIXe dynastie", in: *Révue d'Égyptologie* 10, S. 81-89

——, 1977. „Contribution à l'histoire du Chapitre 162 du Livre des Morts", in: *Revue d'Égyptologie* 29, S. 194-202

——, 2003. „Un nouveau souvenir de Sheshanq I et un muret héliopolitain de plus", in: *Révue d'Égyptologie* 54, S. 219-253

ZABA, Z., 1956. *Les maximes de Ptahhotep*. Prague

ZABKAR, L. V., 1980. „Adaptation of Ancient Egyptian Texts to the Temple Ritual at Philae", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 66, S. 127-136

——, 1981. „A Hymn to Osiris Pantocrator at Philae. A study of the main functions of the *sḏm.n.f* form in Egyptian religious hymns", in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 108, S. 141-171

——, 1983. „Six Hymns to Isis in the Sanctuary of Her Temple at Philae and Their Theological Significance, Part I", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 69, S. 115-137

——, 1988. *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*. Hanover,NH & London

EL-ZAGHLOUL, H., 1994. „An Ancient Pyramid Text on Two Wooden Fragments from the Mallawi Museum", in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 50, S. 307 f.

ZALUSKOWSKI, C., 1996. *Texte außerhalb der Totenbuch-Tradierung in Pap. Greenfield*. Bonn (unpubl. Diss.)

ZANDEE, J., 1947. *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, Oudheidkundige Mededeelingen van het Rijksmuseum van Oudheiden 28. Leiden [rev.in: *CdE* 24, 263-265]

——, 1959-62. „Prayers to the Sun-God from Theban Tombs", in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap ‚Ex Oriente Lux'* 16, S. 48-71

——, 1964a. „Hymnical Sayings addressed to the Sun-God by the High-Priest of Amun Nebwenenef. From his tomb in Thebes", in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap ‚Ex Oriente Lux'* 18, S. 253-265

——, 1964b. „Das Schöpferwort im alten Ägypten", in: *Verbum. Essays on some aspects of the religious function of words, dedicated to Dr. H. W. Obbink*, Studia Theologica Rheno-Traiectina 6. Utrecht, S. 33-66

——, 1992a. *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, verso* (3 Bde.). Leiden etc.

——, 1992b (†). „The Birth-giving Creator-god in Ancient Egypt", in: *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths* (Ed. A. B. Lloyd), Egypt Exploration Society – Occasional Publications 8. London, S. 169-185

ZAYED, A. EL-H., 1968. „Painted Wooden Stelae in the Cairo Museum", in: *Revue d'Égyptologie* 20, S. 149-170

ZEIDLER, J., 1993. „Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten", in: *Göttinger Miszellen* 132, S. 85-109

——, 1999a. „Der kosmologische Diskurs im alten Ägypten während des Neuen Reiches und der Spätzeit", in: *Religion im Wandel der Kosmologien* (Hrsg. D. Zeller), Religionswissenschaft 10. Frankfurt/ M. etc., S. 151-162

——, 1999b. *Pfortenbuchstudien, Teil I. Textkritik und Textgeschichte des Pfortenbuches*, Göttinger Orientforschungen IV, 36. Wiesbaden

ZENGER, E., 1996. „Die Schöpfungsgeschichten der Genesis im Kontext des Alten Orient", in: *Welt und Umwelt der Bibel* 2, S. 20-28

ZIBELIUS-CHEN, K., 1989. „Überlegungen zur ägyptischen Nubienpolitik in der Dritten Zwischenzeit", in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 16, S. 329-345

——, 1996. „Das nachkoloniale Nubien: Politische Fragen der Entstehung des kuschitischen Reiches", in: *Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart* (Hrsgg. R. GUNDLACH et al.), Nordostafrikanisch/ Westasiatische Studien 1. Frankfurt/ M., S. 195-217

——, 1997. „Theorie und Realität im Königtum der 25. Dynastie", in: *Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie Mainz 15.-17.6.1995* (Hrsgg. R. GUNDLACH & Chr. RAEDLER), Ägypten und Altes Testament 36,1 (= Beiträge zur altägyptischen Königsideologie 1). Wiesbaden, S.81-95

——, 1999. „Zu Entstehung und Ende eines Großreiches: Die 25. Dynastie in Ägypten“, in: *Studien zum antiken Sudan. Akten der 7. Internationalen Tagung für meroitistische Forschungen vom 14. bis 19. September 1992 in Gosen/ bei Berlin* (Hrsg. S. WENIG), Meroitica 15. Berlin, S. 700-718

ZIVIE-COCHE, C. M., 1991. *Giza au premier millenaire. Autour du temple d'Isis Dame des Pyramides.* Boston

Verzeichnis der ausführlich zitierten Textstellen

Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern der Primärquellen im Haupttext; die in den Anmerkungen zitierten Quellen sind gesondert gekennzeichnet. **D** – Datierung des Textbelegs; **G** – Textbezeichnung; **H** – Hieroglyphische/ hieratischer Textausgabe; **Ü** – Übersetzung; **K** – Kommentar; im Regelfall ist nur die jeweils neueste Sekundärliteratur angegeben.

Index ägyptischer Wörter

Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern der Primärquellen im Haupttext; die in den Anmerkungen zitierten Quellen sind gesondert gekennzeichnet.

Index der Eigennamen und Sachwörter

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Volumes available

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982. Epuisé.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI–938 pages. 2005.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* I[re] partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II[e] partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–204 Seiten, 126 Seiten Tafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988-2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–252 Seiten und 112 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit.* XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit widmet sich der bisher wenig untersuchten ägyptischen Hymnenliteratur des ersten Jahrtausends v. Chr. Am Beispiel der Rezeption der Schöpfungsthematik wird gezeigt, wie diese Hymnen zwar in der Tradition des Neuen Reichs stehen, aber gleichzeitig inhaltliche und sprachliche Weiter- und Neuentwicklungen hervorgebracht haben. Erstmals werden hier die einschlägigen Quellen zusammenhängend bearbeitet und präsentiert und die jüngere Hymnik Ägyptens systematisch untersucht. Aus den unterschiedlichen Perspektiven der Philologie, Literatur-, Religions- und Kulturgeschichte ergibt sich ein in Teilen neues Bild des letzten vorchristlichen Jahrtausends in Ägypten.
Die Arbeit wendet sich explizit auch an Bibel- und Religionswissenschaftler, denen für ihre komparativen Studien eine Fülle von ägyptischen Textquellen aus der Entstehungszeit des Alten Testaments zugänglich gemacht wird.

Summary

This book studies ancient Egyptian hymns from the first millennium B.C., which have previously received little scholarly attention. By means of an examination of the use of creation motifs, this work demonstrates the extent to which Libyan and Late Period hymns stand in continuity with New Kingdom traditions, while also manifesting innovations in terms of content and language. The late hymns of Ancient Egypt and their relevant sources are here systematically presented and analysed for the first time. From the differing perspectives of philology and the histories of literature, religion and culture, a partly new picture of first millennium B.C. Egypt emerges.
This study is of interest to all biblical scholars and historians of religion in that it makes accessible a great deal of material from Egyptian sources dating to the period of the origins of the Old Testament.